

Colecția
DOGMATICA

În viziune ortodoxă, Biserica nu este altceva decât Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat ca Revelație deplină în continuitatea eficienței Lui mântuitoare în istorie prin Duhul Sfânt. Prin Scriptură și Tradiție, prin întreaga ei viață cultic-sacramentală și mistică, Biserica menține în acțiune și fructifică Revelația în înțelesul ei autentic, jalonat și apărat prin formulări dogmatice.

Dogmele concentrează în formule sintetice și paradoxale miezul Revelației dumnezeiești și îndumnezeitoare propovăduite, explicate și actualizate de Biserică. Explicitând Persoana și opera lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, Unul din Treime, dogmele evidențiază punctele nodale ale întâlnirii autentice dintre divin și uman, infinit și finit, transcendent și immanent, situându-se în centrul figurii exemplare a Crucii, în însăși locul de intersecție între vertical și orizontal. Înțelegerea dogmelor, deci, reclamă experiența crucifiantă a ascezei minții care - dublată de asceza fizică - urmărește adaptarea minții și ființei noastre întregi la Revelație (nu invers).

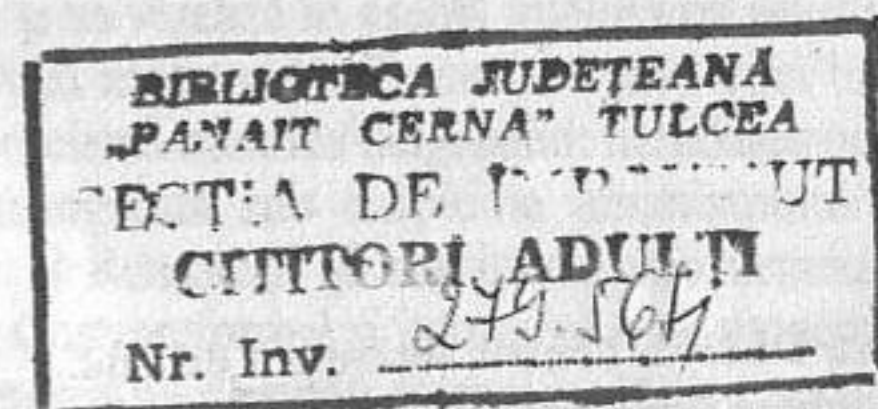
Așa cum sublinia Părintele D. Stăniloae:

“Caracterul definit al dogmelor nu contrazice, ci dimpotrivă, asigură conținutul lor infinit. Renunțarea la delimitările lor ar transforma adâncimea fără de fund a misterului într-o baltă fără semnificație în care e posibil orice, dar nimic cu adevărat nou și profund. În conținutul atotcuprinzător al formulelor dogmatice care delimitează strict acest infinit, în bogăția neconfundată a aspectelor lui de inepuizabilă adâncime și complexitate, teologia are un obiect de interminabilă reflexiune. Dogmele au nevoie de o punere în lumină a conținutului lor viu și infinit în corespondență cu viața duhovnicească a sufletului credincios, cu modul în care le-au înțeles și trăit Sfinții Părinți ai Bisericii și cu nevoile fiecărei epoci. Opera aceasta o face Biserica prin teologie.”

Panayotis Nellas

OMUL -
ANIMAL ÎNDUMNEZEIT
pentru o antropologie ortodoxă

Studiu introductiv și traducere
diac. Ioan I. Ică jr.



Editura  DEISIS

Sibiu
1994

Copertă:

Învierea, detaliu frescă Chora-Constantinopol (sec. XIV)

Viziune grafică: Córnel Toma

Redactare: Bîrzu Vasile

Mulțumiri doamnei Sotiria Nellas și redacției revistei "Synaxi" pentru permisiunea generoasă de a edita această carte în românește.

© Editura DEISIS pentru versiunea de față.
Traducere după originalul neogrec:

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΝΕΛΛΑ
ΖΩΩΝ
ΘΕΟΥΜΕΝΟΝ

ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ
ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΕΠΟΠΤΕΙΑ
ΑΘΗΝΑ 1979

ISBN 973-6329-7-1

"Îndumnezeirea" omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor

Fără îndoială, din zorii modernității și până azi în pragul secolului XXI, problema omului este chestiunea centrală a epocii noastre. Început spiritual vorbind, în 1882 cu proclamarea "morții lui Dumnezeu" și exaltarea dionisiacă a "supra-omului" de către F.Nietzsche, secolul XX și-a derulat parcursul în umbra sinistră a celei mai gigantice negări ideologice și suprimări fizice a omului (adevărată apoteoză negativă a inumanului, veritabil triumf al "ne-omului") în numele clasei, rasei ori ideologiilor. Un moment culminant al acestei evoluții l-a constituit proclamarea teoretică în structuralismul și post-structuralismul deconstructivist, în vogă actualmente, a "morții omului", a decesului sau uciderii filosofice a ideii europene de om - simplă relicvă "epistemică" a unei ere intelectuale revoluate. "Demersuri atât de diferite, ca ontologia lui Heidegger, structuralismul, psihanaliza sau marxismul au totuși o tematică în comun, și ea vizează în esență înlăturarea sensului trăit și dizolvarea omului. După moartea lui Dumnezeu prin voci bine armonizate, noua filosofie proclamă moartea ucigașului: lichidarea omului".

Inaugurată sub auspiciile umanismului triumfător ezoteric-totalizator al Renașterii și continuată sub semnul celui raționalist al Reformei, Contrareformei și Iluminismului, modernitatea pare a sfârși în pragul unei post-modernități, tot mai insistent revendicate, sub zodiile unui tot mai apăsător anti-umanism. "Succesul actual al filosofiei antiumaniste" în secolul nostru, "ne dă un serios avertisment. Căci s-ar putea ca el să se datoreze unei stări de fapt, filosofia oglindind o anumită situație creată a omului astăzi, situație care grevează gândirea și pe care ea doar o exprimă", "nu născocesc de fapt nimic: înainte de a gândi moartea omului, epoca noastră o trăiește", din plin și ca pe o banalitate am adăuga. Mai grav însă chiar decât genocidurile reiterate ale secolului, este poate faptul că "omul își născocesc astăzi și o altă moarte: acolo unde crima încă nu s-a comis,

se întrevece o sinucidere sau cel puțin o abdicare: omul renunță să fie om.”²

Iar această demisie de la umanitate trădează precaritatea definițiilor omului vehiculate în epoca modernă. După refuzul sau reprimarea înțelegerii teologice creștine medievale, de la Renaștere încoace omul european e un animal în căutarea unei definiții. Reluate de metafizicile raționaliste ale iluminismului “clasicist”, vechile definiții antice (animal rațional și muritor, animal social etc.) au coexistat concurențial cu reprezentările arhaice și gnostice (omul ca “microcosm” și “microtheos”, ca scâteie de divinitate căzută în materie etc.) relansate în alchimie, magie și ezoterisme și dezvoltate speculativ de metafizicile idealiste “romantice” ca și de ideologiile născute în secolul al XIX-lea în urma răsturnării acestora: marxismul, existențialismul, istorismul, etc. Emancipată de sub tutela tradiției teologice și metafizice, ieșită din perspectiva lor finalistă (“teleologică” - omul se explică prin scopuri transcendente), antropologia modernă a privilegiat în ultimele două secole, în sens pozitivist, demersul “arheologic”, pledând pentru explicarea reduktionistă a omului prin originile și condițiile existenței lui naturale din perspectiva dominantă sau conjugată a biologiei, psihologiei, sociologiei, lingvisticii, sistemelor, comunicării etc. Omul era redus la nevoile elementare biologice și culturale ale supraviețuirii lui (hrana, reproducerea), la jocul pulsionilor fundamentale create în jurul acestor nevoi, al relațiilor economice, limbajului, etc. Funcția integratorie a Revelației a fost uzurpată de metafizică și apoi de ideologie, rezultatul funest fiind catastrofa umanismelor europene moderne al căror antropocentrism fragil n-a putut stăvili sinuciderea în masă a omului ca ființă teologică și religioasă, nici ororile omuciderii “industrializate” și dezumanizările de tot felul care au invadat societățile actuale (droguri, violență, erotismul exacerb, consumerismul) depersonalizându-le intens.

Confruntat cu perspectivele terifiante ale sinuciderii sau omorului, omul modern, născut din crima fondatoare a deicidului nietzscheean, freudian ori marxist, dispune de o antropologie precară și fragilă, edificată pe “ruinele teologiei și cosmologiei” sau, mai exact, pe o “cosmologie ratată și o teologie abdicată”.³ Refuzată sau pervertită, perspectiva religios-teologică se dovedește, după cum arată cercetările fenomenologiei religiilor, orizontul de nedepășit al oricărei antropologii.

Fără a putea depăși radical lumea, situându-se transcendent ei ca zeii, dar și fără a se putea acomoda definitiv la imanența pură a lumii ca animalele, omul subzistă precar în intervalul dintre o animalitate inacceptabilă ca atare până la capăt și o divinitate inaccesibilă și neasumabilă nici ea în mod definitiv pe cont propriu. Pentru a-și face suportabilă

supraviețuirea în acest interval, omul și-a creat o “supra-natură” umană “sui-generis”: cultura.⁴ Spre deosebire de animal (și de zei), omul devine om, adăugând ceva existenței sale naturale; omul se naște nu se înmulțește pur și simplu, se hrănește nu doar mănâncă, vorbește nu strigă numai, iar jocul animal se transformă la el în muncă, artă, rit, știință, cultură, politică, etc. Dacă prin trup există în natură, prin spirit el se ridică deasupra ei, înstrăinându-se de ea și înstăpânindu-se în același timp asupra ei, prin cultură (magic-ritual sau tehnic-științific), respectiv asumându-și față de lume o atitudine quasi-divină de creator și asigurându-și o supra-viețuire limitată. Limitată, pentru că jocul natură-cultură în care este implicat omul are o limită dureroasă și implacabilă: moartea, pe care n-o putem “domestici” ori asimila lumii noastre. Slăbindu-se în timp, trupul moare și putrezește făcând astfel ca aventura spiritului uman să eșueze inevitabil între pereții unui mormânt. Nici fiară, nici înger, nici instinct pur, nici simplă inteligență, omul pendulează între viața care nu este încă și moartea care-l face să nu mai fie.⁵ Paradoxal, cu cât înaintează în umanizare cu atât se apropie de moarte. Spre deosebire de animalul care piere sau de zei, îngeri și demoni care sunt veșnici, omul știe că moare, știe că jocul său cu viața și lumea se încheie cu o înfrângere. Moartea apare astfel în lume, ca locul unei diferențe mai profunde situate (dincolo de diferența: trup-spirit, natură-cultură): diferența originară între Creator (care este dar nu există) și creatură (care există dar nu este).⁶ Abia relația om-Dumnezeu, conștiința creaturalității și păcătoșeniei este cea care-i permite omului sesizarea exactă (dincolo de simplul joc cu natura amortizat prin cultură) a poziției sale reale în existență și aproximarea unei definiții adecvate a propriei sale umanități: omul ca “animal” “rațional” (deci supra-natural) dar “muritor”, deci creat și păcătos.

Jocul existenței umane de desfășoară, deci, în cadrul unui “triunghi” fundamental: Dumnezeu-om-lume. Esențial este faptul că nu relația omului cu natura, ci relația sa cu Dumnezeu este cea care-i revelează misterul ultim al existenței sale, sensul uman al vieții și morții sale în jocul - primejdios și mântuitor în același timp - cu Dumnezeu revelat de religie, mituri și credință și concretizat în rituri. Credința, miturile și riturile deschid omului perspectiva unei a treia dimensiuni a existenței: orizontul divinului și necreatului care osândește neautenticitatea vieții păcătoase și muritoare deschizându-i în același timp perspectiva unei vieți autentice, mântuite și sfințite care răpește morții caracterul terifiant și funest, “îmblânzind-o” și “tocindu-i acul” și tăișul nemilos. Prin credință și rituri, actele fundamentale ce aparțin jocului natural mortal om-lume devin acte sacramentale angajate în istoria tridimensională om-lume-Dumnezeu (a mânca devine a te cumineca, a

acționa moral înseamnă a face voia lui Dumnezeu, etc.) ajungând ca atare purtătoare de "viață" veșnică.⁷

Religia înseamnă, deci, pentru om asumarea conștiință prin credință și în ascultare de Dumnezeu a revelației creaturalității (eu sunt pământ și cenușă, creat și finit - Tu ești necreat și infinit!) și păcătoșeniei sale (eu sunt păcătos și nedesăvârșit - Tu ești sfânt și desăvârșit!) în nădejdea că Dumnezeu Însuși Cel necreat, Creator, sfânt și desăvârșit, va interveni milostiv, soluționând antinomiile creaturalității și păcătoșeniei lui - mântuindu-l de moarte și ștergându-i păcatul prin comunicarea sensibilă (sacramental) a nemuririi și sfințeniei Sale proprii. În relația religioasă autentică, nu omul îl afirmă, judecă și explică pe Dumnezeu, ci el este cel afirmat, judecat și explicat de Dumnezeu. Religia nu este primordial cuvântul omului despre Dumnezeu, ci Cuvântul lui Dumnezeu către și despre om, nu e revelarea divinului de către om, ci revelația umanului de către Dumnezeu (de aceea, în perspectivă religioasă, teologia nu este posibilitatea supremă a antropologiei ci premiza oricărei antropologii).

Iar Cuvântul revelat al Dumnezeului personal - nu cel cosmic al mitului, ci al Bibliei - ne interzice categoric să ne *facem* "chipuri" (imagini) ale lui Dumnezeu (Ex.20; 4; Deut.4, 16). Aceasta pentru că acest "chip" este *dat* de Dumnezeu în omul însuși făcut "după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Gen.1, 27), în Adam cel vechi, iar, cu maximă transparență (după căderea lui Adam), în Adam cel nou, Hristos Care, atât ca Dumnezeu cât și ca om, este "Chipul Dumnezeului Celui nevăzut" (Col.1, 15). Abia în Hristos, Dumnezeu-Omul, și în Biserică, locul prezenței Lui sacramentale, omul poate cunoaște în același timp atât "chipul" său adevărat, cât și "Arhetipul", Modelul divin după a cărui Icoană a fost creat inițial, dar pe care a obscurizat-o prin căderea în păcat.

Religia biblică este revelarea unei antropologii teonome, în care omul își acceptă liber în credință și ascultare de Dumnezeu condiția de *chip creat* al lui Dumnezeu. Acceptarea acestei condiții rezolvă mântuitor dubla antinomie a de nedepășit creaturalității și păcătoșeniei umane în misterul îndumnezeirii omului, ca înfiere (și naștere) a lui după har⁸ în Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Omului care spune despre sine însuși: "Sunt pământ și cenușă (Gen.18, 27), vierme și nu om (Ps.21, 6), păcătos, nevrednic și nedesăvârșit!" Dumnezeu îi spune în Hristos: "Sunteți dumnezei și fii ai Celui Prea Înalt!" (Ps.81, 6 și In.10, 34). Taina îndumnezeirii ca înfiere harică a omului în Dumnezeu conciliază paradoxal atât dependența și finitudinea creaturală a omului cât și destinul său ultim de participare la libertatea și infinitatea absolută a lui Dumnezeu. Omul devine "dumnezeu

după har", fiu în Fiul, ajunge "conform chipului Fiului lui Dumnezeu" (Rom.8, 29), "se înnoiește purtând chipul omului ceresc veșnic" (I Cor.15, 49; Col.3, 18) și se "preface din slavă în slavă în același chip" (II Cor.3, 18). Îndumnezeirea ca înfiere prin har concentrează, deci, esența antropologiei biblice și patristice, revelează misterul ultim al existenței umane.

În virtutea libertății sale, pentru om există însă nu numai calea teonomiei, calea credinței și ascultării de Dumnezeu (care-l duce la înfiere și îndumnezeire prin har), ci și calea "autonomiei", a refuzului orgolios al lui Dumnezeu, a neascultării și revoltei, a neacceptării păcătoșeniei și creaturalității și a uzurpării funeste a condiției absolute a Creatorului prin asumarea unei atitudini "divine" de dominație magică, tehnico-științifică, culturală ori social-politică asupra existenței. Datorită dezordinii ontologice create în existență, această cale a autodivinizării și autoumanizării sfârșește însă în tragicomedia morții asumate cinic ori resemnat, în oroarea sinuciderii sau omuciderii, în farsa demonică a autoidealizării sau a divinizării elementelor cosmice ori a propriilor pulsioni naturale împătimate (Rom.1, 23 ș.u.). Utilizând natura sa proprie (trupul și spiritul), civilizația și cultura ca pe un metereș ridicat împotriva lui Dumnezeu, omul căzut (omul tumului Babel) a încercat și încearcă mereu să se fortifice în umanul său și să-și câștige îndumnezeirea pe cont propriu revendicând-o obstinat prin miturile succesive ale nemuririi (și divinității esențiale) a sufletului său sau a spiritului generic al umanității, ale progresului istoric nelimitat, ale istoriei sau culturii divinizate, respectiv idolatrizate (ca tot atâtea "chipuri" ale absolutului făcute de om). În abisul căderii însă se poate citi în oglindă, răsturnat, altitudinea originală a existenței umane, în deformarea sau pervertirea păcatului perfecțiunea "chipului" se menține negativ, la modul ideal, ca o absență. Destinul "îndumnezeirii" omului "prin har" rămâne înscris negativ, ca sursă de ispită și condiție a posibilității căderii ("Și veți fi ca Dumnezeu...") în autodivinizarea artificială, individuală sau colectivă, mistică sau culturală în care se perpetuează esența căderii în păcat.

Pozitiv sau negativ, teonom sau autonom, divino-uman sau "umanist", haric sau demonic, "îndumnezeirea" omului "se dovedește nu numai o chestiune marginală a istoriei teologiei", o speculație mitologică sau metafizică oțioasă; "ne izbim de ea în toate laturile gândirii umane",⁹ e chiar o constantă a condiției și istoriei umane în ansamblul ei. Departe de a fi o chestiune ezoterică, îndumnezeirea marchează profund utopiile și angoasele epocii moderne, e "una din ideile cele mai active și mai penetrante ale epocii noastre."¹⁰ "Epoca noastră - sublinia într-un pătrunzător

studiu pe această temă pâr.Ch.von Schönborn - e profund marcată de aspirația spre divinizare. *Homo secundus deus* (omul, al doilea dumnezeu) e leitmotivul acestei căutări. Unele curente de gândire, ideologii, mișcări religioase, exaltă această aspirație și invită pe om să-și recunoască adevărata natură divină (neognoza) sau să se creeze pe sine însuși ca subiect al istoriei printr-o practică demiurgică (cultul geniului, marxismul). Alte curente denunță această aspirație ca sursă a tuturor relelor epocii: dorința de divinizare e dezvăluită ca o lipsă de măsură narcisiacă și ca o iluzie periculoasă, opunându-i-se acceptarea într-un spirit de solidaritate a unei finitudini radicale și de nedepășit.”¹¹

Ideea că omul e divin în esența lui și că trebuie să-și elibereze această divinitate naturală a sa de toate înstrăinările materiale care o voalează e atotprezentă în gândirea și aspirațiile modernității. Două sunt în principiu direcțiile de realizare a acestei autodivinizări: fie cea gnostică, mistic-ezoterică sau estetică (prin meditație de tip neoplatonic sau extrem-oriental: yoga, tantra etc., ori prin creativitate estetică exaltată mistic în stil romantic), fie cea umanistă, aceasta la rândul ei psihologic-psihanalistică (prin maturizare, de-complexare și emancipare psihologică omul devine egalul lui Dumnezeu, independent ca și El - cf.E.Fromm, *You shall be as Gods*, 1966) sau social-istorică, ca în cazul marxismului (interpretat efectiv ca soteriologie gnostică și utopie teogonică de E.Bloch în celebrul său op *Hoffnungsprinzip*, 1967). Rezultatul catastrofal și mortal în plan istoric social și uman al giganticei tentative a marxismului de autodivinizare socială a umanității comuniste prin teroare, violență și minciună ideologică, cu prețul distrugerii cinice a oamenilor concreți, nu mai e cazul să fie comentată aici. Să reținem doar ultimele rânduri ale masivei analize filosofice a marxismului întreprinse de L.Kolakowski într-o monumentală trilogie: “Autodivinizarea genului uman căreia marxismul i-a dat expresie filosofică a luat sfârșit în același mod ca și toate celelalte încercări de acest fel, fie individuale fie colective: s-a relevat a fi aspectul de farsă al servituții umane.”¹²

N-au lipsit însă (și nu lipsesc) în Occident nici voci care protestează împotriva utopiei autodivinizării ori exaltării mistice a omului în ideologiile secolului sau în neognozele ori ezoterisme în ascensiune în acest final de secol (teosofie, antroposofie, guénonism, New-Age-ism etc.). Psihologi ca Horst Richter (*Der Gotteskomplex*, 1979) au pus în evidență pulsiunea libidinală și narcisiac-nevrotică a omului modern care-l împinge spre identificare cu atotputernicia și atotștiința divină ca fiind la rădăcina situației amenințătoare a umanității moderne pe care în condițiile revoluției

tehnologice actuale o împinge spre autodistrugere colectivă - făcând un apel la întoarcere la modestie și măsură, la echilibru între atotputernicie și neputință (All- und Ohnmacht). Filosofi ca F.J.van Rintelen (*Philosophie der Endlichkeit*, 1951) reliefează “patosul finitudinii”, refuzul infinitului și absolutului și exaltarea corelativă a relativității ca fiind esența ascunsă a spiritului modern pentru care “finitul” devine în fapt “absolutul”! Iar un teolog liberal (dominican!) ca J.Pohiers (*Quand je dis Dieu*, 1977) excogitează o justificare teologică a acestei finitudini radicale a omului, singura care ar conserva, chipurile, până la capăt alteritatea lui Dumnezeu față de om, ferind-o de identificări panteiste. Dumnezeu Însuși e prezentat aici ca origine a contingentei radicale a morții, sexului, păcatului și vinei care ar fi “locurile” privilegiate ale manifestării “prezenței” lui Dumnezeu în lume. Într-o asemenea viziune “creștină” sui-generis, obsedată de distanța dintre om și Dumnezeu, Întroparea lui Dumnezeu, îndumnezeirea omului și Învierea lui își pierde orice semnificație reală. În ultimă instanță, în acest “exces de umilință” se ascunde tot un “orgoliu sacrileg” (G.Marcel), absolutizarea finitudinii radicale a omului constituind în realitate “o altă formă ascunsă de autodivinizare”.¹³ O autodeificare camuflată, la fel de satisfăcută de sine, chiar dacă de astă dată nu prin exces, ci prin deficiență, nu una “ofensivă”, ci “defensivă”.¹⁴

Larga răspândire de care se bucură în cultura contemporană ideile neognostice sau patosul finitudinii sunt un indiciu clar al faptului “cât de izolată și străină lumii se prezintă astăzi imaginea despre om - autentic - creștină.”¹⁵ Ideea creștină a “îndumnezeirii” are de luptat atât împotriva pervertirii ei monist-panteiste, “ofensive” (neognostice), cât și a refuzului ei dualist-finitist “defensiv” (nu mai puțin gnostic!). În sens biblic și patristic “îndumnezeirea omului” (*théosis*) ca înfiere prin har în care Sf.Părinți văd scopul existenței umane și al întregii creații”¹⁶ este reversul “înomenirii lui Dumnezeu Cuvântul” în Hristos și, ca atare, se opune atât autodivinizării cât și autoumanizării (auto-finitizării) omului european modern. Învățătura biblică și patristică despre “îndumnezeire” unește paradoxal atât caracterul creat, finit, al existenței umane (deci, implicit, refuzul oricărui monism panteist și al oricărei autodivinizări naturale a omului prin postularea unui dualism creațional ireductibil între creat-necreat) cât și chemarea și aspirația naturală a omului de a participa la viața lui Dumnezeu (deci, implicit, refuzul unui dualism ontologic radical între creat și necreat și postularea unui monism haric între Dumnezeu și om - prin “îndumnezeire” omul devine prin har tot ce e Dumnezeu afară de identitatea de ființă).¹⁷ În sens biblic și patristic, deci, îndumnezeirea omului e har

(*cháris*), nu natură (*phýsis*), participare (*metousía*) nu identitate ființială (*ousía*) a omului cu Dumnezeu. Aceasta pentru că participarea la necreat nu anulează învățătura despre caracterul fundamental creat al existenței umane. Caracterul creat al existenței umane însă exclude numai kryptodivinitatea ei, nu și participarea ei la harul necreat; nu înseamnă, deci, finitudinea ei radicală. Omul este creat, dar "după chipul lui Dumnezeu", ceea ce înseamnă că în însăși natura lui finită există o deschidere spre necreat și infinit, spre o împărtășire harică de viața necreată (nu de ființa necreată - ceea ce ne-ar arunca în panteism) a lui Dumnezeu, participare care transformă prin înfiere "chipul" potențial al lui Dumnezeu în om în Asemănare deplin actualizată cu El. Învățătura ortodoxă, biblică și patristică despre "îndumnezeire" implică, deci, o anumită concepție atât despre omul îndumnezeit (chip creat al lui Dumnezeu în vederea unei asemănări harice cu El) cât și despre Dumnezeu îndumnezeitorul (distincția în El între harul sau energiile Lui divine necreate accesibile și comunicabile și ființa Lui necreată etern inaccesibilă) - o anumită interpretare, dinamică, atât a teologiei cât și a antropologiei, care să poată exprima realismul com-uniunii omului cu Dumnezeu fără să basculeze în panteism sau în dualism. O recunoaște azi și un dominican ca pâr.Ch.von Schönborn: "pe cât de problematică ar fi soluția palamită - distincția reală în Dumnezeu între energii și ființă - pe atât de incontestabilă e preocuparea căreia aceasta caută să-i facă dreptate: în îndumnezeire se comunică Dumnezeu Însuși, fără a se ajunge la o identitate de esență între om și Dumnezeu." ¹⁸

Modelul concret al realizării îndumnezeirii omului ni-l oferă hristologia, iar locul înfăptuirii ei ni-l arată ecleziologia. Îndumnezeirea nu înseamnă o absorbție sau o predominare naturală, o covârșire fizică (în sens monofizit) a divinității asupra umanității; ea se realizează prin concursul liber al voinței umane cu voința divină. Așa cum spune decizia dogmatică a Sinodului VI Ecumenic (681) care investeste "îndumnezeirea" în sensul ei creștin, hristologic, cu autoritatea supremă a unui Sinod ecumenic, "voința cerească [a lui Hristos] nu e înghițită, ci mai degrabă îndumnezeită". Îndumnezeirea este un act voluntar liber, nu un proces natural, se referă, precizează Sf.Maxim Mărturisitorul, nu la "rațiunea naturii" (sau definiția ei) [*lógos phýseos*] care rămâne intactă, ci la "modul" ei "de existență" [*trópos hypárxeos*]. Mai precis, a fi îndumnezeit înseamnă înainte de toate a asuma liber modul de existență filial al Fiului lui Dumnezeu, a deveni prin har fiu în Fiul. ¹⁹ Întrucât condiția realizării îndumnezeirii e intrarea în modul de existență filial al lui Hristos, ea nu se poate înfăptui decât în Trupul lui care este Biserica. În sens ortodox, biblic și patristic, îndumnezeirea

nu poate fi izolată de hristologie și de ecleziologie: ea are o bază sacramentală (baptismal-hrismonică-euharistică), o dezvoltare etic-ascetică, o culminație contemplativă, o deschidere cosmologică și o finalitate eshatologică (cf.Efes.1, 22 și I Cor.15, 28).

Se vede limpede, deci, că Ortodoxia patristică a înțeles antropologia plecând de la hristologie, în lumina hristologiei și în indisolubilă unitate cu aceasta. ²⁰ De altfel, opoziția între ceea ce se numește generic "Răsăritul" și "Occidentul" creștin se situează cu maximă plauzibilitate la nivelul antropologiei. ²¹ "Mascată de antagonisme mai nemijlocit sesizabile, mai cu seamă ecleziologice - recunoaște patrologul catolic, pâr.A.de Halleux - diferența fundamentală rezidă în modul în care a fost simțit și exprimat deoparte și de alta misterul comuniunii între Dumnezeu și om". Deși s-a cristalizat în secolele XII-XIV, această opoziție "era deja latentă în cea a augustinismului față de tradiția capadociană". ²² Dacă în Răsărit imaginea călăuzitoare dominantă, în jurul căreia se construiește întreaga dogmatică și care coagulează întreaga experiență eclesială e cea a omului *nou* în Hristos (ea exprimă starea "naturală" a omului) - ea e vectorul antropologiei, sociologiei, etc. - în Occident, de la Augustin (sec.V) încolo în prim-plan se află imaginea omului *vechi* în Adam (izolat de Hristos), imaginea negativă a neautenticității umane postulată ca stare naturală și implicit normativă; întreaga dogmatică și experiență eclesială e interpretată plecând de aici cum scrie pâr.Patric Ranson: "augustinismul a devenit orizontul de nedepășit al teologiei Occidentale." ²³

De la Sf.Irineu trecând prin Capadocieni și Sf.Maxim și până la Sf.Grigorie Palama, tradiția patristică ortodoxă a rămas fidelă intuiției unei relații organice între natura umană creată după chipul lui Dumnezeu = după chipul lui Hristos și harul divin de care aceasta are nevoie pentru a-și realiza asemănarea îndumnezeitoare și înfiitoare cu Dumnezeu în care își actualizează desăvârșirea ontologică. Dată fiind relația arhetipală între omul rațional [*logikos*] și Logosul divin, Întruparea Logosului ar fi avut loc și dacă n-ar fi existat căderea lui Adam, scopul ei fiind unul esențial pozitiv, împlinitor, și doar în subsidiar negativ, răscumpărător. Conținutul mântuirii obiective este unul precumpănitor pozitiv - înfierea și îndumnezeirea omului, unirea fără amestec și fără separație dintre divin și uman, Necreat și creat, restaurarea asemănării pierdute cu Dumnezeu care implică câștigarea nestrăciunii și a nemuririi prin umplerea umanității lui Hristos, devenite după Înălțare și Cincizecime Trupul Bisericii, de energiile îndumnezeitoare ale Sf.Treimi. Subiectiv, asimilarea acestei mântuiri se realizează sub

forma unei încorporări sacramentale a existenței umane în Trupul lui Hristos și a unei transfigurări și iluminări conștiente, progresive a întregii făpturi a omului de lumina necreată a Sf. Treimi care iradiază din Trupul preamărit al lui Hristos.

Atât în versiunea ei "pesimistă" augustiniană de inspirație gnostică neoplatonică, viziune radicalizată de Reformatori, cât și în atenuarea radicalismului acesteia în versiunea scolastică (tomistă și neotomistă) de orientare aristotelică, antropologia creștină occidentală - care a plecat mai mult de la datele filosofiei decât de la realitatea Revelației biblice - postulează o disociere și o discontinuitate radicală între natura umană și har.

²⁴ Văzut ca "supranatură", harul este o realitate extrinsecă naturii, nu altceva decât o colecție de privilegii și de daruri gratuite acordate naturii umane fără a se imprima în țesutul ei. Natura umană a fost creată de Dumnezeu în starea ei actuală; starea ei naturală e cea a unui compus instabil, dominat de dualismul senzualitate (concupiscentă) - rațiune, ținut în frâu și redus la stare de latență de har (grație). Pierderea harului prin cădere are consecințe catastrofale; ca urmare a "păcatului original", întreaga umanitate ar fi trebuit să meargă în iad, destin tragic de la care mântuirea adusă de Hristos salvează doar un număr limitat de aleși predestinați. Relația om-Dumnezeu are un caracter exterior, juridic, dominat de categoriile satisfacției, pedepsei sau meritului. Întruparea lui Hristos are ca scop nu îndumnezeirea, ci reconcilierea omului cu Dumnezeu în sacrificiul substitutiv al lui Hristos pe Cruce care satisface infinit majestatea și dreptatea divină ultragiate prin păcat. Scopul existenței creștine este câștigarea prin fapte morale-meritorii a unei grații sfințitoare supranaturale (create!) dar prin care în viața de dincolo omul va ajunge la fericirea vederii intelectuale a esenței (!) divine. Logica generală a relației Dumnezeu-om nu este aici cea intimă a participării ci aceea a operației eficace exterioare, a relației cauză-efect. ²⁵

Accentul excesiv pus pe exterioritate, pe distanță și pe distincția creat-necreat, uman-divin, a făcut însă ca Dumnezeu să fie tot mai mult perceput ca o realitate străină, strivitoare și în contradicție cu natura umană. Inconștient s-a impus modelul unei relații concurențiale între Dumnezeu și om. Maiestatea divină era asigurată cu prețul unei anihilări a omului, de aceea ideea de "îndumnezeire" a început să fie percepută tot mai mult ca o amenințare la adresa umanului și ca o anulare a lui. Astfel, în teologia liberală protestantă de influență iluministă a secolului XIX (A. Ritschl, W. Hermann, A. von Harnack, ș.a.) reeditată în teologia catolică "progresistă" a secolului XX s-a ajuns la o reducere radicală a Evangheliei la un simplu

moralism religios predicat de Iisus-omul, ideea "îndumnezeirii" fiind considerată drept o "elenizare" inacceptabilă a creștinismului: sub influența neoplatonismului și a religiilor de mistere mântuirea ar fi fost transpusă în termenii naturali ai unui proces "fizic", "farmacologic", nu moral; aceasta ar fi însă o transpunere radical inacceptabilă nu numai pentru că ar reprezenta o falsificare a "moralei" evanghelice, ci și pentru că este total incompatibilă cu "cotitura antropologică" a modernității - cotitură situată în descendența secularizată a umanismului religios creștin scolastic și reformatoric. Antinomia ontologic-etic, fizic-moral, reducția umanistă a hristologiei, "loc comun în teologia protestantă a secolului XIX amenință să devină astăzi bun comun al hristologiei catolice". "Curentul larg al hristologiei protestante (și azi și catolice) renunță pe scară tot mai largă la învățătura despre Întrupare" - respinsă în parte în mod deschis ca un mit - "și numai arareori se mai îndrăznește cu toată claritatea înțelegerea actelor, spuselor și patimilor lui Iisus ca și divino-umane." ²⁶ Două recente exemple din partea unor teologi proeminenți sunt elocvente în acest sens. În "bestseller"-ul său teologic *Christsein* (1975), teologul catolic liberal Hans Küng din Tübingen pune direct întrebarea retorică: "Mai vrea astăzi un om rațional să devină Dumnezeu? Problema noastră astăzi nu este atât îndumnezeirea cât umanizarea omului." ²⁷ Iar în 1978, teologul protestant (coleg cu Küng la Universitatea din Tübingen) - plecând de la o apoteogmă celebră a lui M. Luther dintr-o scrisoare din 1532: "Trebuie să fim oameni, iar nu Dumnezeu. Aceasta e summa" - formula (în polemică subiacentă cu maxima patristică a Sf. Atanasie cel Mare: "Dumnezeu s-a făcut om ca noi să fim făcuți dumnezei") drept esență a creștinismului reformatoric axioma umanistă elocventă: "Dumnezeu s-a făcut om ca să-l facă pe om mai uman." ²⁸

În fața evoluției tot mai clare spre un umanism religios a creștinismelor occidentale (scolastic, reformatoric, iluminist, liberal), Ortodoxia a rămas fidelă "divino-umanismului" patristic, ale cărui implicații antropologice le-a explicat și reafirmat cu claritate împotriva influențelor occidentale pătrunse în spațiul ortodox, în două rânduri (de fiecare dată plecând de la Sf. Munte Athos):

- în secolul al XIV-lea prin renașterea spirituală și liturgică a isihasmului și palamismului (promovată de Sfinții Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului) dublată de fascinanta renaștere artistică a epocii Paleologilor - ca răspuns la teologia filosofico-scolastică a umaniștilor (Barlaam, Gregora) și unioniștilor bizantini (frații

Kydones, M.Calecas, frații Hrisoverghi etc.);

- în secolul al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, prin renașterea neoisihastă a "Filocaliei" (grec. 1782; slavonă 1793) promovată de Sf.Nicodim Aghioritul (și așa-numiții "kolivazi") în spațiul grec și, respectiv, prin așa-numitul "stărețism" de Sf.Paisie Velicikovsky în Moldova și Rusia - ca răspuns la "pseudomorfoza" occidentală (catolică, protestantă, iluministă) a tradiției ortodoxe patristice în activitatea și operele teologilor "occidentaliști", "progresiști" sau "francmasoni", fenomen petrecut în condițiile dificile ale ocupației otomane în Balcani și a orientării occidentaliste a țărilor ruși după Petru cel Mare.

Cu toate aceste revirimente extraordinare, periodice ale tradiției spirituale ortodoxe autentice, evoluția accelerată a Greciei moderne după eliberarea ei de sub dominația otomană în 1821-1829 pe orbita unei occidentalizări europenizate și a unei re-"clasicizări" antibizantine brutale și artificiale a elenismului "romaic" tradițional și popular, a marcat (și marchează în continuare) negativ autenticitatea ortodoxă a vieții spirituale și a teologiei din Grecia ultimelor două secole. S-a creat un divorț de proporții între teologia și viața modernizată a noii Biserici pe deoparte și predania duhovnicească și evlavie liturgică tradițională pe de altă parte. Dacă teologia academică a universității din Atena, organizată după model german, s-a dezvoltat pe linia intelectualismului și scolasticismului arid și abstract reprezentat de "dogmaticile" profesorilor Ch.Andrutsos (1869-1935) și P.Trembelas (1886-1976), religiozitatea populară a fost deviată de asociațiile religioase misionare laice - cea mai importantă fiind frăția "Zoi" (înființată în 1907) - pe coordonatele pietismului moralist, biblicist și individualist de clară inspirație protestantă.²⁹ Împotriva acestor evoluții nefaste, în favoarea menținerii unei Ortodoxii populare tradiționale "romaice", vii pe linia Sfântului Cosma Etolianul, 1714-1774, au militat mai ales laici de excepție, scriitori, pictori și chiar militari de seamă, cum au fost: generalul Makryannis, (1797-1864), romancierul Al.Papadiamandi, (1851-1911) - "Dostoievski"-ul elen, scriitorul și iconograful Photios Kontoglou, 1897-1965, ș.a. Universitățile și asociațiile laice au creat, însă, o atmosferă negativă la adresa idealului ascetic și contemplativ tradițional ortodox reprezentat de monahism, făcând eforturi considerabile de impunere a unui nou tip de "creștinism" activist, necontemplativ, social și extrovertit, și a unui ascetism social și eticist - ambele de inspirație protestantă. Miza conflictului era de profunzime și trecea dincolo de simpla concurență a două tipuri de "spiritualități". În realitate se ciocneau două antropologii, umanismul religios creștin intelectualist-scolastic ori

sentimental-moralist, pietist, încercând să substituie divino-umanismului constitutiv al tradiției și experienței eclesiale autentic patristice și ortodoxe, reducăționismele antropologice facile ale schemele intelectuale scolastice, inconsistența spirituală a exaltărilor sentimentale ori voluntarismul și ocazionalismul activismului eticist. Aceste "spiritualități" polarizate reflectau dezintegrarea religioasă a idealului ortodox integral, divino-uman, în tot atâtea "umanisme" axate pe conflictul facultăților psihice ale omului neluminat de har și pentru care "îndumnezeirea", dacă nu era de-a dreptul respinsă, era redusă la o banală "ameliorare etică a caracterului" (P.Trembelas).³⁰

Apogeul "înstrăinării" teologice și religioase de autenticitatea vieții ortodoxe avea să-l marcheze deceniul 6 al secolului nostru care a reprezentat înflorirea și expansiunea maximă a influenței frăției pietiste "Zoi"³¹ asupra societății elene. Dacă în 1938 ea avea 300 de școli catehetice cu 35000 de elevi (și lua premiul I la Congresul protestant mondial al Școlilor de duminică de la Oslo) în 1959 ea deținea 2216 școli cu 147740 elevi. După războiul de eliberare de sub ocupația germană și războiul civil provocat de partizanii comuniști în nord-vestul țării (1946-1949), conducătorul "frăției" de pe atunci arhim.Serafim Papakostas (+1954) încheiase o alianță politică cu avocatul Alex.Tsirintanis care preconiza, pentru combaterea influenței comunismului și socialismului în Grecia, instaurarea cu sprijinul religios-spiritual al "Zoi"-ului a unei "civilizații eleno-creștine". Punerea dezastruoasă în practică a acestui ideal politic avea să se facă în timpul dictaturii militare din anii 1967-1974, perioadă în care influența politică și eclesiastică a "frăției" avea să atingă cota maximă (prin înlăturarea unor ierarhi de seamă și crearea necanonică a unui Sf.Sinod alcătuit din ierarhi tineri proveniți din sânul asociației sau simpatizanți ai ei,) compromițându-se însă grav prin participarea la abuzurile juntei militare. Procesul de dezagregare internă a "frăției" începuse însă încă de la mijlocul anilor '50, odată cu disputele provocate de chestiunea succesiunii arhim.Serafim Papakostas. Nemulțumiți de ascensiunea în 1959 ca lider al asociației a arhim.Ilia Mastroyanopulos, cu vederi liberale, un grup de 60 de membrii conservatori conduși de prof.P.Trembelas s-au separat întemeind "frăția" teologică "Sotir". Chiar dacă începând de la aceea dată organizațiile misionare laice extraeclesiale au intrat într-un declin lent dar ireversibil, "reforma" Bisericii Greciei pe care acestea și-au propus-o, apreciază prof.Ch.Yannaras, este însă "un fapt împlinit".³² După același autor, ea echivalează cu "protestantizarea" practică a vieții bisericești din Grecia la nivel popular prin aceea că ele au reușit să impună la nivel de

mase acceptiunea individualistă "occidentalizată" a credinței (ideologizate), a mântuirii (juridic-etice) și a vieții sacramentale (privatizate și subiectivizate). În istoria elenismului modern, episodul jalonat de măreția și decăderea asociațiilor misionare laice extraeclesiale (extraparohiale) ar reprezenta în plan spiritual o catastrofă similară celeia a dezastrului național al elenismului din Asia Mică în anii 1920-21.³³

În afara mărturiei tacite sau explicite a Athosului rămas fidel spiritului Sfântului Nicodim Aghioritul reafirmat în scrierile din anii '50-'70 ale monahului Teoclit Dionisiatul, delimitări și reacții teologice clare împotriva "protestantizării" creștinismului ortodox de către teologia academică și asociații laice "misionare" au început să apară încă la sfârșitul anilor '50 și în primii ani ai deceniului următor. Tot mai hotărât, teologii încep să revendice întoarcerea la tradiția patristică și filocalică, la viața liturgic-euharistică a parohiei. Ele au venit inițial de la teologi greci cu studii în SUA (elevi ai păr. G. Florovski), cum au fost Ioannis Romanidis și Ioannis Zizioulas. În două dizertații faimoase din 1957³⁴, respectiv 1965³⁵, ei vor critica radical: primul, înțelegerea juridică și noțiunea augustiniană a "păcatului originar", iar cel de-al doilea înțelegerea instituțional-juridică a Bisericii, reafirmând cu claritate conținutul ontologic al păcatului și, respectiv, natura sacramental-euharistică a Bisericii. Contribuții decisive vor veni și de la facultatea de teologie din Tesalonic recent înființată și unde în 1962 prof. P. Christou va iniția ediția critică a operelor Sf. Grigorie Palama, iar în 1963 Gheorghios Mantzaridis va susține o importantă teză despre înțelesul "îndumnezeirii" la Sf. Grigorie Palama.³⁶

Dar o spectaculoasă "revoluție" neopatristică avea să se înregistreze în chiar sânul "Zoi"-ului. Ea va veni din partea grupului celor mai tineri membri ai frăției născuți în anii '30 și absolvenți ai facultății de teologie din Athena, printre ei numărându-se P. Nellas, Chr. Yannaras, V. Gondikakis ș.a. Îmboldul general de înnoire prin reinstaurarea autenticului duh ortodox în sânul "frăției" l-a dat conducătorul din anii 1959-1965 al "Zoi"-ului: arhim. Ilia Mastroyanopoulos. Acesta a încredințat cu formarea teologică și învățarea limbilor moderne a grupului tinerilor "zoiști" pe un fost elev de-al său, un teolog laic cu studii în Occident, un personaj controversat cu o biografie sinuoasă, dar care avea să joace un rol decisiv în reorientarea teologică a generației "deceniului '60": Dimitris Kutrubis (1921-1983).³⁷ Acesta îi va familiariza pe tinerii de la "Zoi" cu teologia neopatristică a emigrației ruse (Lossky, Florovsky, Meyendorff, Lot-Borodine) și cu reprezentanții catolici ai "întoarcerii la Părinți" (Lubac, Daniélou). În 1959 plecând de la recente monografii despre Sf. Grigorie Palama și

Nicolae Cabasila ale păr. J. Meyendorff și respectiv, ale doamnei Myrrha Lot-Borodin, D. Kutrubis publica trei articole programatice despre actualitatea gândirii Sf. Grigorie Palama și Nicolae Cabasila. Tot el inițiază și redactează sumarul a trei volume-antologii conținând studii și articole ale teologilor din diaspora rusă, volume care au apărut chiar la editura "Zoi"-ului: *Teologia - adevăr și viață* (1962), *Liturghia noastră* (1963), *Monahismul și lumea contemporană* (1963). În 1964, în prelungirea acestui efort de recuperare a teologiei ruse din exil, apare (la 20 de ani de la prima ei apariție în original) în traducere neogreacă celebra *Încercare asupra teologiei mistice a Bisericii Răsăritului* (1944) a lui Vl. Lossky - etapă esențială în eliberarea teologiei grecești din captivitatea "academismului" scolastic și reorientarea ei patristică. Sub îndrumarea aceluiași D. Kutrubis, tinerii teologi "zoiști" organizează între 1960-1964 la Athena și Tesalonic cinci congrese ale teologilor ("Ephesios") cu un semnificativ impact în epocă (vor participa la ele și un J. Meyendorff sau E. Behr-Sigel). În 1965 însă arhim. Mastroyanopoulos e înlăturat de la conducerea "Zoi"-ului de consiliul bătrânilor conservatori, care avea să renunțe și la serviciile lui D. Kutrubis. Evenimentul avea să ducă la revolta tinerilor "zoiști" care, dezamăgiți și pierzându-și speranțele de înnoire pe care le nutriseră, părăsesc în grup "frăția". Unii pleacă la studii post-universitare la Paris, alții în jurul lui D. Kutrubis - "călugărul de lume" (kosmokalogeros) din Vouliagmeni (cartier al Atenei) - înființează revista "Sýnoro" (Granițe). Au apărut 12 fascicule tematice trimestriale acoperind intervalul 1964-1967 (în aprilie 1967 revista va fi suspendată de cenzura regimului militar). După cum arată temele abordate, revista și-a propus să exploreze din perspectivă ortodoxă domeniile de contact dintre Ortodoxie și lumea contemporană (Ortodoxie și arta modernă, - și politică, - și marxism, - și căsătorie, - și naționalism, - și cultură, etc.) și continua același demers al receptării teologiei ruse din diaspora (Evdokimov, Lossky, Meyendorff, etc.) și a discipolilor occidentali ai acestora (T. Ware, O. Clement, Ph. Sherard), dar revista era scrisă mai ales nu de teologi "specialiști", cât de oameni de cultură, în majoritate tineri, atrași de valorile Ortodoxiei. Nucleul era format din grupul tinerilor "zoiști" revoltați. Unul din acești foarte înzestrați tineri era și Panayotis Nellas.³⁸

Născut în 1936 în satul Makrakomi de lângă Lamia (Tesalia), P. Nellas se stabilise în 1948 (după moartea timpurie a tatălui în 1946) la Atena, unde va intra de timpuriu în frăția "Zoi". În 1954-1959 studiază teologia la facultatea din Atena iar după 1960 (după serviciul militar)

devine predicator (hierokeryx) al Arhiepiscopiei Atenei. Lucrează și la biroul pentru tineret al instituției oficiale a Bisericii elene "Apostoliki Diakonia" și se ocupă de organizarea operei de catehizare. La începutul anilor '60 face și el parte din cercul din jurul lui D.Kutrubis care-i trezește interesul pentru studiul operei lui N.Cabasila și al monahismului ortodox. Între 1964-1966 se află cu o bursă de studii postuniversitare (pe tema monahismului) în Franța, la Lille și Paris. În capitala Franței va stabili contacte cu P.Evdokimov și Institutul "St.Serge", ca și cu Institutul catolic, mai ales cu pâr.J.Danielou. În 1966-1967 se va afla cu o nouă bursă la Roma studiind tema mariologiei. Totodată participă la diverse congrese din Grecia și din străinătate.

În primăvara anului 1966 trei tineri foști "zoiști" întorși de la studii din Franța - P.Nellas, V.Gondikakis și Gh.Hatziemanuil - se stabilesc ca novici la schitul Mănăstirii Ivirion sub povățuirea faimosului "gheron" Paisios. Dacă pentru P.Nellas șederea la Sf.Munte se va limita doar la un stagiul de trei luni, ceilalți doi se vor stabili aici definitiv. În 1970, pâr.Vasilios Gondikakis va deveni egumenul mănăstirii athonite Stavronikita (din 1990 al Ivirionului) fiind - alături de pâr.arhim.Emilianos Vafidis de la Simonospetra - unul din principalii promotori în anii '70-'80 ai renașterii (respectiv, întineririi) monahismului la Sf.Munte (în grav declin la mijlocul anilor '60), poate "cel mai impresionant eveniment din viața Bisericii elene din ultimele secole".³⁹ Deși nu s-a făcut monah (cum nu a devenit nici cleric), ci s-a întors în lume, P.Nellas nu s-a căsătorit, ci a trăit ca un veritabil *kosmokalógeros*, rămânând profund legat de Sf.Munte și de "gheronții" de aici și revenind anual în fiecare vară pentru retrageri de studiu, rugăciune și meditație la Stavronikita. P.Nellas era profund convins de unitatea dintre teologie și rugăciune specifică teologhisirii Sfinților Părinți, de dimensiunea ascetică și contemplativă a oricărei teologii autentice ortodoxe ca mod [*trópos*] constitutiv al ei, independent de locul [*tópos*] în care se afla teologul (pustie sau cetate).⁴⁰ Experiența contemplativă era însă la el inseparabilă de viața liturgică și sacramentală în care este adânc înrădăcinată. Liturghia și cultul divin parțial la care participă cu regularitate și fervoare erau pentru Nellas centrul întregii sale existențe, modelul și principala sursă de inspirație a gândirii sale care a păstrat un caracter intens eclesiocentric.⁴¹

Întors la Atena, din 1968 și până la moarte, Nellas va funcționa cu mare succes ca profesor de religie la cunoscutul liceu Arsakeion din capitala elenă. Tot acum devine cercetător și colaborator la recent înființatul Institut de studii patristice al Patriarhiei Ecumenice de la Mănăstirea Vlatadon din Tesalonic condus de prof.P.Christou, publicând o serie de studii în revista

Institutului "Kleronomía". Investigațiile sale patristice se concentrează asupra operei și gândirii Sf.Nicolae Cabasila. În 1969 publică un foarte erudit studiu intitulat *Prolegomene la studiul lui N.Cabasila* (care relua textul unui amplu articol din monumentală "Enciclopedie religioasă și morală" neoeleenă). Cu un an înainte editase în originalul bizantin și traducere neogreacă *Omiliile mariale* ale Sf.Nicolae Cabasila, însoțite de note și precedate de o amplă introducere despre "umanismul mariologic". Volumul inaugura colecția de texte patristice comentate inițiată de Nellas sub numele semnificativ "Epi tas pigas" (*La izvoare*). "Scopul seriei, scria în textul de colecție Nellas, este acela de a ajuta la prelungirea și activarea în zilele noastre a dinamismului transfigurator al credinței. Seria nu are un scop atât academic, cât diaconic; reprezintă o explorare caldă dar obiectivă, a ceea ce a fost și a modului cum a funcționat în epoca patristică tradiția și teologia. Vrea să inițieze pe fiecare om contemporan neliniștit și reflexiv în acea înțelegere catolică a lumii și vieții caracteristică Părinților și care constituie Tradiția Ortodoxă. Având, deci, acest scop diaconic, Seria urmează, în consecință, metoda inițierii. Explorând textele patristice cele mai alese și penetrante și oferindu-le în perspectiva în care au fost scrise, sperăm să putem oferi omului contemporan criteriile indispensabile pentru înțelegerea reală și interpretarea corectă a Părinților. Traducerea textelor în limba greacă populară [dimotiki], limbă în care scriitorii neoleni exprimă neliniștea spirituală a vremurilor noastre și corelarea, în introduceri și comentarii, a problematicei Părinților cu problematica lumii actuale, crează punțile indispensabile pentru a-i recunoaște pe scriitorii tradiției drept părinții noștri spirituali". Colecția, ce se voia o modestă replică ortodoxă la faimoasa serie catolică de texte patristice traduse și comentate "Sources chrétiennes", va fi preluată în 1973 sub egida editurii "Apostoliki Diakonia". În ea vor apărea din nefericire doar 4 volume, ce-i drept toate fundamentale, și pentru realizarea cărora P.Nellas - care avea un acut simț al universalității Ortodoxiei - a făcut apel la teologi ortodocși de renume, dar ne-greci. În 1973 ca prim volum al seriei va apare *Mystagoghia* Sf.Maxim Mărturisitorul cu o amplă introducere și vaste note și comentarii semnate de pâr.D.Stăniloae. De altfel, P.Nellas a fost legat de timpuriu cu o profundă prietenie și admirație de persoana și opera teologică a pâr.D.Stăniloae, pe care a înțeles-o în adevăratele ei dimensiuni și a cărei gândire echilibrată s-a străduit să o impună prin traduceri și în Grecia. În 1976 va semna o prefață elogioasă la traducerea neogreacă a studiului pâr.Stăniloae "În problema intercomuniunii".⁴² Chiar înainte de sfârșitul său neașteptat pregătise un număr întreg al revistei "Synaxis" 19/3/1986 dedicat "părintelui Stăniloae

și Ortodoxiei românești”, fiind primul număr care a apărut după moartea sa neașteptată în aprilie 1986. În 1974 la numărul 2 al seriei “Epi tas pigas” apare ediția a II-a din *Theometor* (omiliile mariale) ale lui N.Cabasila îngrijite de P.Nellas însuși. În 1976 ca numărul 3 au fost publicate sub titlul *Theotokos* omiliile mariale ale Sfântului Ioan Damaschin îngrijite de cunoscutul teolog sârb arhimadritul pe atunci (azi episcopul Bosniei) Athanasie Jevtic. Iar în 1978 apare ca ultimul număr al seriei prima parte (din cele trei prevăzute) a celebrelor “Ambigua” ale Sf. Maxim Mărturisitorul (sub titlul *Philosophika kai theologika erotemata*) cu introducerea și bogatele comentarii ale Păr. Stăniloae. (Din păcate, din diverse motive, s-a rămas la prima parte a lucrării “Ambigua”, seria încetând să apară după 1979).

Între anii 1969-1979 P.Nellas a participat activ și la multe seminarii și simpozioane pe teme ortodoxe de actualitate. (Astfel în 1971 participă cu eseul “Ortodoxia și politica. Trei premise biblice” la simpozionul și volumul *Martyria Orthodoxias* - alături de K.Grigoriadis, I.Mainas, Ath.Jevtic și A.Radoslavievic). În 1972 primește (pentru scurt timp însă) direcția biroului special al Sf.Sinod al Bisericii Greciei pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox (despre care va scrie și câteva articole importante). Colaborează în probleme ecumenice și cu Patriarhia Ecumenică, în 1975 fiind desemnat ca membru în delegația oficială a Patriarhiei la cea de-a V-a Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Nairobi. Intrigi de culise însă l-au eliminat în curând pe Nellas din reprezentanța ecumenică a Fanarului. Prezența sa avea să fie în schimb deosebit de apreciată între anii 1976-1979 la congresele organizației internaționale a tineretului ortodox “Syndesmos”.

În 1974 devine doctor în teologie al facultății din Atena cu o scurtă dar extrem de densă și excepțională teză despre *Îndreptarea omului în Hristos la Nicolae Cabasila* (Pireu, 1974). “De această lucrare ține și valorosul studiu biblic *Îndreptarea omului în Hristos după Sf.Ap.Pavel* publicat în 1977 în volumul omagial [charisteria] închinat la Tesalonic personalității mitropolitului Meliton al Chalcedonului. Mărunte interese profesionale și intrigi meschine au torpilat însă sistematic accesul lui P.Nellas la o catedră universitară pe care ar fi onorat-o strălucit, ca puținii alții.⁴³

Fire optimistă și robustă, Nellas și-a continuat neobosit calea sa teologică prin care a pecetluit inconfundabil destinul unei întregi generații (“generația deceniului '60”, după Ch.Yannaras). El a devenit astfel deschizătorul de drum al unei teologii neopatrstice actuale nici conservatoare

nici liberale, nici ecumeniste nici zelotiste, evoluând cu grație și siguranță dincolo de orice extreme, între plaga mortală a academismului universitar raționalist ca și diversiunea sentimental-voluntaristă a pitismului și eticismului. Și pentru că a înțeles că miza principală a conflictului interior care deșiră în polarizări păgubitoare viața eclesială a Greciei (și a întregii Ortodoxii) contemporane se joacă în antropologie, în 1979 Nellas publică - asamblând și dezvoltând studii deja apărute anterior - cartea care avea să devină capodopera și testamentul său teologic: *Zoôn theoumeon* [Animal îndumnezeit]. *Perspective pentru o înțelegere ortodoxă a antropologiei* - una din cele mai remarcabile cărți de teologie ortodoxă ale epocii noastre, de a cărei analiză ne vom ocupa în ultima secțiune a studiului de față. Să reținem aici doar aceea că cele 2500 de exemplare ale primei ediții epuizându-se rapid, în 1984 apare o a doua ediție iar în 1992 o a treia. În 1987 va apare o traducere americană iar în 1989 una franceză⁴⁴, care cunosc o largă audiență și recepție internațională.

Dar vitalitatea lui P.Nellas nu se lăsa confiscată integral de performanțe intelectuale și de succese livrești. Ca om duhovnicesc ce era, aprecia mai mult realitățile decât cărțile. Știa foarte bine că dincolo de cărți există viața reală care așteaptă să fie abordată în lumina experienței spirituale, liturgice și patristice. Scopul său, ambiția sa secretă era aceea de a contribui la realizarea unui dialog real și efectiv al Ortodoxiei cu lumea, dialog care să conducă în același timp la reînvierea și valorificarea modernă a tradiției cât și la transfigurarea ortodoxă reală a societății și culturii actuale. Avea toate datele naturale și personale pentru a reuși la realizarea acestui obiectiv: mic de statură cu mustață și păr des, ondulat, Nellas avea un temperament viu și cald, era prietenos și afabil, plin de o energie și o generozitate a inimii structurală. Se adapta extrem de rapid în toate mediile, mișcându-se cu aceeași ușurință - îmbrăcat modern la ultima modă, în stil parizian - în saloanele intelighenției elene ca și în casele din cartierele sărace sau în satele cele mai umile ale Greciei, era prieten cu valoroși profesori universitari și intelectuali de seamă din Atena și Paris, dar frecventa smerit și “gheronții” Sfântului Munte. Avea marele dar de a-l *asculta* pe celălalt, de a-și înțelege interlocutorul, ca și capacitatea rară de a depăși orice probleme sau contradicții, de a nu le lăsa să fie exasperate. Fiindcă era profund creștin și ajunsese la o măsură duhovnicească deosebită, străin de orice împătımire care dezbină și creează polarizări, nu-și avea dușmani nici chiar pe cei pe care nu-i aproba. Știa să lase în urma lui iubire și prietenie. “Dispoziția și preocuparea sa pentru unitate nu se bazau însă numai pe caracterul său, ci în primul rând pe dreapta credință și teologia sa

echilibrată.”⁴⁵ Polarizărilor acute din sânul societății și Bisericii grecești, sciziunii între Ortodoxie și ortopraxie, între credință și viață, între Bisericele și teologiile ortodoxe naționale, între Biserică și societate, Biserică și cultură, P.Nellas le-a opus ideea generoasă de inspirație liturgic-euharistică a “adunării” (în grecește: *synaxi*), a strângerii laolaltă a celor risipite și a celor împrăștiați.

Și astfel, învingând inertiile și scepticisme, dificultăți financiare și blocaje psihologice, Nellas înființează în 1982 cu un mic grup de colaboratori revista trimestrială de promovare a Ortodoxiei “*Synaxi*”, cu al cărei proiect s-a confundat aproape, pentru că acesta îi exprima pe deplin personalitatea. Tehnic și intelectual vorbind, revista venea să ocupe intervalul religios și cultural rămas neacoperit periodicele academice științifice specializate ale universităților și marele număr de reviste și ziare religioase populare abundente în Grecia atât la nivel național cât și eparhial. “*Synaxi*” se adresa intelectualității medii și tuturor celor care fără a fi “specialiști” erau interesați de teologie și Ortodoxie, și făcea aceasta prin eseuri inteligente, în care o idee profundă și sofisticată se împletea cu o stilistică modernă și transparentă, accesibilă unui cititor contemporan. Numerele de o ținută grafică de excepție erau tematice, iar la diversitatea temelor se adăuga polifonia vocilor colaboratorilor. În paginile caietelor revistei P.Nellas a reușit adeseori să strângă semnături ale unor personalități de cele mai diferite orientări, origini și convingeri: monahi aghioriți și teologi universitari, scriitori și pictori, intelectuali de dreapta sau de stânga (chiar și marxști), studenți și profesori, dialogau pașnic asupra unor probleme arzătoare legate de sensul prezenței ortodoxe și al contribuției potențiale a tradiției patristice la soluționarea problemelor ce frământă omul modern în genere, societatea elenă contemporană îndeosebi (Iată câteva teme abordate sub nemijlocita direcție a lui Nellas: Tradiția ortodoxă; Nicolae Cabasila: Ortodoxie și ecumenism; Creștinism și lume; Ortodoxie și marxism; Creștinism și socialism (apropieri); Ortodoxia și Europa unificată; Creația; Cuvântul Domnului; Atena și Tesalonic; Credință și știință; Credinți și poezie, ș.a.).

Revista a atras rapid un tiraj de 4000 de exemplare, ceea ce la proporțiile Greciei reprezintă un succes impresionant. Prezența ei a reușit să modifice în sens benefic climatul spiritual tensionat, acut polarizat al Greciei contemporane. Remarcabil s-a dovedit a fi impactul ei misionar, “*Synaxi*” redeșteptând gustul pentru teologia patristică și tradiția ortodoxă în sânul tinerilor și intelectualității elene (îndeobște marxizantă, din opoziție față de situația socială contrastantă a țării). A dat curaj preoților și a inspirat pe teologi și laici în sensul unei mărturii ortodoxe vii și creatoare, în același

timp tradiționale și actuale. Desigur n-au lipsit nici vocile critice și răutăcioase. Atât din partea marxștilor care au prezentat înnoirea teologică tentată de “*Synaxi*” și de generația 60 ca o încercare de “aggiornare” a Ortodoxiei prin crearea unei “neoortodoxii” adaptate epocii moderne, cât și din partea cercurilor eclesiastice conservatoare (“hyper-ortodoxe”), refractare de principiu oricărei deschideri spre lume și preocupate exclusiv de afirmarea repetativă a Adevărului ortodox și apărarea lui de deviațiile “eretice” ale epocii moderne; ba chiar și din partea unor teologi și laici ortodocși liberali pentru care “intenția unionistă și dialogică a periodicului l-a privat de dinamica unei intervenții critice în spațiul social, spiritual și teologic, de vreme ce prima efortul de a nu exista ciocniri cu nici o opinie și de a nu crea nemulțumiri, însă cu prețul acestei neutralități s-a obținut marea reușită a polifonizării și armoniei celor mai diferite sensibilități și neliniști”.⁴⁶ Pentru unii revista era prea “liberală” pentru alții prea “conservatoare”. Nellas a știut să asume cu inteligență această delicată și dificilă poziție mediană, dar a protestat împotriva etichetării întreprinderii sale și a generației lui de către marxști (prof.D.Maronitis) - cu ocazia controversatului dialog între un grup de teologi ortodocși și un grup de intelectuali marxști în decembrie 1983 - drept “neoortodoxie”. “Nu s-a realizat nici o schimbare a Ortodoxiei în epoca noastră, nici nu există un curent “neoortodox”. Poate că există un curent “*filoortodox*”, mai exact o atitudine *filoortodoxă* a multora (intelectuali, artiști, etc). Atitudinea aceasta nu e o modă, ci o necesitate a vremilor, de aceea, după părerea mea, căutarea aceasta nu se va opri”.⁴⁷ În ciuda tuturor contestărilor, “*Synaxi*” a reușit să fie o mărturie și o prezență ortodoxă deschisă, vie și concretă în cultura și societatea elenă a ultimului deceniu.

Eforturile încordate și neprecupețite depuse de Nellas în realizarea revistei pe care o supraveghea până în cele mai mici detalii (pe lângă activitatea sa didactică) aveau să-și spună cuvântul. La 6 aprilie 1986 pe neașteptate inima generoasă a lui P.Nellas a încetat să mai bată, Dumnezeu chemându-l la “*Synaxa*” veșnică a Împărăției cerurilor. Cu puțin timp înainte de moarte, încheiase un nou studiu despre N.Cabasila și se afla în plin lucru la o carte despre Sf.Maxim Mărturisitorul.^{47a}

Incurajați de primirea favorabilă a revistei, colaboratorii lui P.Nellas au decis să meargă mai departe pe drumul deschis de acesta. Editată de sora teologului dispărut, doamna Sotiria Nellas și de Sotiris Gunelas, redactor șef, “*Synaxi*” apare neîntrerupt până astăzi. Numărul caietelor trimestriale a ajuns acum la 50, ele abordând tot atâtea teme de actualitate, din care menționăm aici: Probleme ale teologiei și educației,

Biserica și statul elen; O privire ortodoxă asupra psihologiei; Ortodoxia și tradițiile extrem-orientale; Mărturie și Martiriu; Rusia - un mileniu de istorie; Vechile Biserici orientale; Ciprul ortodox, Chestiuni de exegeză; Eros divin și eros uman; Eleni sau Europeni? Femeia în Biserică și în lume; Teologia în Grecia astăzi; Tineretul - 1991; Balcanii și Europa răsăriteană; Clerul ortodox; Prezența ortodoxă în Europa; De la vechea la noua "ordine"; Calea Bisericii și noile religii; Putere sau slujire; Popor, Neam, Biserică; Asceză, Euharistie, Împărăție. În ultimii ani, revista a publicat în paginile ei, pe lângă temele generale menționate, și o serie de intervenții și dialoguri critice (rubrica "dialoguri cu cititorii" este aproape întotdeauna extrem de incitantă și vie), privitoare la succesul sau eșecul, ori la specificul contribuției "generației 60" la modificarea climatului spiritual al Ortodoxiei elene contemporane.

Reprezentări ai generației ca Ch. Yannaras⁴⁸, P. Nikolopoulos⁴⁹ sau Th. Papathanasiou⁵⁰ înclină să vorbească mai degrabă de un eșec al generației; în viziunea ultimului autor citat, e vorba de o reîntoarcere clară a vieții eclesiale elene la pietism și conservatorism, de un val de neopietism și neoconservatorism teologic și canonic. Sub masca întoarcerii la Părinți și a restabilirii tradiției, s-ar practica de fapt o fetișizare a trecutului și o justificare mioapă a prezentului, expresie a unei frici de istorie, a unei temeri de viitor și un indiciu al pierderii perspectivei eshatologice; cu toate progresele înregistrate în reînvierea euharistică a vieții parohiale, instituția oficială a Bisericii continuă să funcționeze birocratic, rigid; neonaționalismul face ravagii; teologia persoanei maschează de fapt o reîntoarcere camuflată la individualism; perpetuarea discocierei între spiritual și social conduce la o vinovată și iresponsabilă orbire în fața gravelor probleme sociale; afazia teologică și intelectuală a clerului ia proporții îngrijorătoare, divorțul între "teorie" și "viață" - inexistent la Părinți - e perpetuat sub forma unui "trairism" pietist și a unui "obscurantism" care domină episcopatul, clerul, școlile teologice și o parte a credincioșilor și se reflectă și în duritatea fanatică a polemicilor și controverselor. După prof. Ch. Yannaras, toate aceste simptome care ilustrează eșecul la scară socială al înnoirii promovate de "generația 60" ar marca triumful absolut al "religiozității" de tip occidental asupra "Ortodoxiei" autentice și aceasta tocmai în ceasul unificării europene și integrării Greciei în structurile economice ale Comunității Europene; ori dispariția tot mai evidentă a criteriilor Ortodoxiei nu v-a putea împiedica asimilarea și spirituală a Greciei moderne la noua identitate "europeană". Ca atare am asista la "sfârșitul Greciei" și la triumful postum al efortului secular de occidentalizare a țării întreprins cu

tenacitate începând din sec. XIV de umaniștii filocatolici bizantini și involuntar, chiar de Sf. Nicodim Aghioritul!⁵¹ Am fi martorii unei paradoxale definitive și inedite "occidentalizări" religioase a Greciei: sub aparența celui mai înverșunat conservatorism și tradiționalism canonic și patriotic de fapt "ierarhia papizează iar poporul protestantizează"⁵²

Există însă și un alt tip de dezamăgire și el este exprimat de Ath. Kottadakis⁵³ pentru care faimoasa "generație 60" n-ar fi ieșit din "refugiul ideilor" reprezentat de asociațiile extraeclesiale decât pentru a intra în "refugiul... slujbelor", al Liturghiei, mănăstirilor și misticii ortodoxe; satisfăcută narcisiac că a descoperit Ortodoxia pură exorcizând prin teologia rușilor din diaspora academismul și pietismul occidentalizant, "generația 60" n-ar fi pus totuși Ortodoxia în contact direct cu viața, favorizând un verbiaj steril și narcotizant despre "Ortodoxie" (o "orthodoxologie"!), despre "erosuri divine" și "theoptii" mistice și un fel de creștinism cultural "snob" și estetizant. "E timpul să trecem de la Ortodoxia numelor la Ortodoxia faptelor", cu alte cuvinte, dincolo de Ortodoxia "occidentalizată" și Ortodoxia "pură" spre un "model vasilian al Ortodoxiei".

Cu toate acestea, nimeni nu contestă faptul că există sector al realității eclesiale care - chiar și atenuat - să nu poarte pecetea înviorării patristice aduse de "generația 60". Iar dacă într-un fel, prin "existențialismul" său personalist prof. Ch. Yannaras e un Berdiaev elen, atunci incontestabil, P. Nellas este Lossky-ul teologiei grecești contemporane.

În orice caz, capodopera teologică reprezentată de *Zoôn theoumēnon* constituie - o spune pâr. Stăniloae - "cea mai cuprinzătoare și fidelă expresie a antropologiei patristice"⁵⁴, și deci ortodoxe, scrise până acum. Ea reușește o pătrunzătoare reabilitare a înțelesului autentic, biblic și patristic, al noțiunii de "îndumnezeire" a omului, relevându-i exact dimensiunile și semnificația antropologică. Semnificație din nefericire ignorată atât de augustinism și tomism în Occidentul medieval, cât și de neognoza antropocentrică tipic romantică a unui Iacob Boehme, inspiratorul principal al filosofiei religioase a lui Berdiaev. Pentru aceasta din urmă, antropologia patristică e "limitată" și "negativă" copleșită de conștiința păcatului și luptei pentru eliberarea de patimi; ceea ce a dus la "înjosirea omului și la prăbușirea forței lui-creatoare"⁵⁵. Patristica n-a putut revela "hristologia omului", respectiv natura divină(!) a omului pe care o descoperă abia "creativitatea" iar nu "ascetismul". "Există la Sf. Părinți o învățătură despre "îndumnezeire" (*théosis*), dar în acest *théosis* omul e total absent. Problema omului nici nu se pune, omul se îndumnezeiește numai pe calea amuțirii a tot ce e uman, a dispariției omului și a apariției în locul

lui a Dumnezeirii".⁵⁶ Neînțelegând de loc tradiția patristică ortodoxă (pe care de altfel a criticat-o sever și inacceptabil⁵⁷), Berdiaev a încercat să acrediteze o falsă opoziție, gnostică și neoromantică, între hristologie (= mântuire de păcat, asceză, ascultare, antropologie negativă) și pnevmatologie (= libertate, creativitate, antropologie pozitivă a adevăratei "divinizări" a omului). Nu Hristos și Biserica, ci un Duh Sfânt detașat de Hristos, nu religia ci cultura ar aduce adevărata revelație despre om, revelația "divinității" lui, a statutului său nu de fiu, ci de om creator, simetric egal lui Dumnezeu. Misterul biblic al "revelației" așa cum îl descrie referatul mozaic al Genezei ca și cel al "înfierii" cum îl proclamă epistolele pauline i-au rămas interzise filozofului neognostic rus, care le-a preferat mistologia suspectă a lui Adam Kadmon din ezoterismul Kabalei⁵⁸ sau din teosofia lui Iacob Boehme.

Situându-ne în acest registru principal al opțiunilor antropologice fundamentale, meritul lui *Zoôn theoúmenon* e de a reliefa implicit, dar nu mai puțin viguros un fapt esențial: și anume acela că între degradarea augustiniană a omului privit excesiv prin prisma "pesimist" catastrofică a căderii primordiale și exaltarea lui gnostică și romantică al cărei "optimism" frizează clar "hýbris"-ul, echilibrul "între antitesi" îl aduce doar antropologia biblică în exegeza autorizată și congenială a Sfinților Părinți. Nici numai "animal" rațional și muritor, nici numai "dumnezeu" care se ignoră și căzut în trup, omul e un "animal îndumnezeit"⁵⁹ (Sf. Grigorie Teologul) sau, altfel spus, "creatură" dar care a primit porunca de a deveni dumnezeu" (Sf. Vasile cel Mare). Rezolvarea aporiilor iremediabile în care se destramă cele două antropologii filosofice extreme ale scolasticii și gnozei îl oferă, deci, nu speculațiile raționale nici inițierile ezoterice, ci un demers teologic mult mai banal și desconsiderat poate tocmai din cauza umilității lui: e vorba de o lectură a textelor biblice în interpretarea Sfinților Părinți și a cărților de cult ortodoxe. Acestui întreit demers exegetic, nespectaculos și deliberat nesistematic (vezi prefața cărții) cu modestie dar cu competență, i se consacră P. Nellas în cele trei secțiuni principale ale cărții sale.

Dezlegarea secretului oricărei antropologii - relația dintre omul "ideal" și cel "real", empiric - implică, așa cum demonstrează strălucit primul studiu, interpretarea corectă a afirmațiilor Genezei de la 1,26 (crearea omului după chipul lui Dumnezeu) și 3,21 (îmbrăcarea omului după cădere de către Dumnezeu în "haine de piele"). În interpretarea patristică, crearea omului "după Chipul lui Dumnezeu" - identificat cu Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu (Col.1,15; I Cor.15,49) - modelarea lui Adam ca și "chip" creat al "Chipului" necreat și veșnic al Tatălui Care e Fiul Său,

sugerează caracterul *iconic* al ontologiei umane, relația ontologică prin care omul este unit cu Arhetipul său etern. Aceasta înseamnă că destinul și constituția omului sunt în mod natural hristologice. Realizarea de sine a umanului reclamă în chip imperios unirea ipostatică a chipului cu Arhetipul ca astfel să poată actualiza asemănarea îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu. Dumnezeu Cuvântul s-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi căzut în păcat e învățătura clară a Sfinților Părinți de la Sf. Maxim trecând prin Sf. Grigorie Palama și până la Sf. Nicodim Aghioritul (a se vedea textele patristice selectate în secțiunea a IV-a a cărții). "Îndumnezeirea" omului are un conținut antropologic iar acesta este revelat de și în Hristos în baza și ca revers al "înomenirii" Fiului lui Dumnezeu. Ca "înfier" în har în Dumnezeu, "îndumnezeirea" este echivalentă cu "hristificarea" omului respectiv "divino-umanizarea" (expresiile aparțin păr. Justin Popovici). Realizarea umanului este actualizarea constituției și destinului său divino-uman teo - și hristo-centric teo - și hristo-nom. Umanismul biblic și patristic este de fapt "divino-umanism". Esența căderii în păcat stă spiritual vorbind tocmai în asumarea autonomă de către om a umanului său, într-un umanism antropocentric și cosmocentric care, excentrându-l ontologic, îl condamnă la autodistrugere. Atras de iluzia demonică a auto divinizării, refuzând legătura sa "naturală" cu Dumnezeu, omul își deviază viața pe un făgaș anti - sau para - natural. "În mod natural" (în sensul patristic al cuvântului) spiritul omului primea viața divină de la Dumnezeu pe care prin intermediul sufletului o comunică trupului și cosmosului. Acum, "mintea începe să trăiască pe seama sufletului, sufletul pe seama trupului, iar trupul pe seama lumii pământești, ucide pentru a mânca și astfel, descoperă moartea".⁶⁰

Pentru a supraviețui în această stare de după cădere - stare "paranaturală" pentru Sf. Părinți, "naturală" pentru Augustin și scolastică - , Dumnezeu, așa cum arată Scriptura, îi face omului "haine de piele". Secțiunea consacrată analizei semnificațiilor și tuturor implicațiilor acestei învățături biblice și patristice uitate și ignorate de moderni, în ciuda rolului ei cheie în antropologia biblică și patristică, constituie poate partea cea mai originală a întregului volum.⁶¹ Opunându-se interpretării spiritualist-platonizante a origenismului care vedea în îmbrăcarea "hainelor de piele" o alegorie a căderii sufletului preexistent în corporalitatea muritoare, Sf. Părinți au subliniat cu energie că acestea nu sunt nici moartea nici trupul uman în sine, ci exprimă devierea și convertirea pătimășă a funcțiilor spirituale ale chipului lui Dumnezeu înspre materialitate, fapt prin care "viața" paradisiacă a fost transformată în simplă "supraviețuire" biologică, socială, culturală, adaptată actualei stări a naturii decăzute. Incluzând

totalitatea elementelor ce alcătuiesc învelișul biologic-sociologic-cultural al existenței umane actuale - Nellas se oprește mai pe larg la căsătorie, lege, politică și culturală - "hainele de piele" sunt o realitate bivalentă, au un dublu caracter: ele sunt în același timp o consecință a căderii în păcat și a pedepsei inerente care i-a urmat, deci "blestem", cât și "binecuvântare", fiind create de Dumnezeu ca mijloace de amânare a morții (consecința inevitabilă a păcatului) și, ca atare, ca șansă nu doar de supra-viețuire, ci și de re-apropiere a omului de Dumnezeu. Autonomizate, ele duc la negarea naturii iconice a omului de Chip al lui Dumnezeu, la axfixierea lui spirituală, la blocarea lui definitivă pe linia simplei supraviețuiri (biologice, economice, culturale), și în cele din urmă, la celebrarea neantului și triumfului definitiv al morții: în Biserică însă altoite pe Trupul îndumnezeit al lui Hristos, teonomizate, "hainele de piele" pot fi transfigurate liturgic-sacramental și etic-ascetic devenind vehicule transparente - ca "hainele albe" ale Mântuitorului la Schimbarea la Față - ale prezenței lui Dumnezeu în lume și istorie. Aceasta bineînțeles cu condiția căinței, a botezului lor, și a ascezei care dobândesc astfel o semnificație crucială nu numai pentru individ, ci pentru întreaga civilizație umană.

În conformitate cu natura bivalentă a "hainelor de piele" Biserica, - în care intră și cultura care, nu trebuie ca atare, nici discreditată nici divinizată - Ortodoxia are față de lume o atitudine în același timp radical critică (de condamnare a autonomizării ei fatale) și radical pozitivă (de teonomizare a elementelor ei transfigurate și de asumare a lor la zidirea Trupului lui Hristos). Biserica, deci, nu este chemată nici la o acceptare fără rezerve a lumii așa cum este ea, nici la o condamnare a ei în bloc, ci la o mult mai dificilă și complexă "deosebire a duhurilor" care o bântuie și la o neîncetată asumare critică și pozitivă constructivă (imaginea călăuzitoare a cea a "zidirii" întregii lumi în Trupul eclesial și cosmic al lui Hristos). E vorba de o asumare și o transfigurare activă și o orientare, reală și integrală, de profunzime a tuturor realităților create, și nu doar de una pasivă și parțială, superficială și exterioară, cum din păcate s-a înțeles mult prea adesea și păgubitor în istoria creștinismului. De cele mai multe ori, creștinii au asumat pietist doar sufletul și interioritatea - subiectivizând Evanghelia și transformând-o într-o simplă exaltare sentimentală - abandonând trupul, materia, civilizația, istoria, societatea, cultura pe care modernitatea secularizată le va dezvolta pe o linie autonom-antropocentrică. E imperios necesar, deci, pledează Nellas în eseurile și publicistica sa teologică, un enorm efort întreprins de întreg trupul Bisericii - deci nu numai și nu în primul rând de clerici și teologi, ci, mai ales, de laici responsabili (intelectuali,

medici, economiști, artiști) - pe linia unei ample decantări critice și dezvoltări transfiguratoare divino-umane creatoare a evoluțiilor actuale ale științelor, artelor, culturii, societății și politiciii.⁶² Acest efort trebuie să le smulgă tentației autonomizării, demonizării lor autodistructive, ispitei simplei supraviețuiri, deschizându-le spre Dumnezeu și făcându-le să reveleze transparent prezența divină în lume. Dar în creștinism această divino-umanizare a societății și creației (just sesizată ca existență de filosofia religioasă rusă) are un model și un sens precis hristologic și eclesial (ceea ce nu vedea un Berdiaev) și trece în prealabil prin divino-umanizarea fiecărui creștin în parte.

Modul și modelul concret de teandrizare al existenței umane și cosmice în Hristos și în Biserică este expus de Nellas cu remarcabilă concizie în cel de-al doilea studiu al cărții sale consacrat "antropologiei hristocentrice a lui Nicolae Cabasila". "Premizele", "natura", "trăirea" și "rodirea" "vieții spirituale" în creștinism apar, succesiv, ca: "creație și mântuire (re-creație) a omului în Hristos" ca "viață în Hristos" și, respectiv, ca extindere a acestei vieți sub forma unei "hristificări" a întregii creații prin și în Biserică. Nellas disociază clar viața spiritual-religioasă a omului de viața lui naturală, material-biologică sau sufletesc-intelectuală, ori cultural-socială și istorică. Viața spirituală autentică nu e altceva decât viața în noi a Duhului Sfânt Care însă nu este cu puțință decât în Hristos și în Biserică, Trupul Lui. Prin Intrupare, Cruce și Înviere, Hristos, Adam cel nou, Omul deplin și desăvârșit, depășește întregul obstacol al naturii, păcatului și morții care l-a separat pe om de Duhul Sfânt și de viața dumnezeiască. Trupul îndumnezeit al lui Hristos funcționează ca un organism nou, cu simțuri și funcții umane transfigurante, divino-umane și inaugurând "o nouă ontologie" a umanului. Acest trup divino-umanizat devine al fiecărui credincios în parte prin Sfintele Taine și Virtuți. Acestea realizează o dublă hristologie a existenței umane: sacramentală și, respectiv, etic-ascetică. Botezul, Mirungerea, Euharistia transmite ontologic, altoindu-le în Dumnezeu "existența", "mișcarea" și "viața" biologică a omului hristificându-le, iar meditația și rugăciunea, iubirea fraternă și sfințenia realizează hristificarea minții și, respectiv, a voinței. Această dublă hristificare sacramentală și etic-ascetică are o dimensiune cosmică și socială. Ea trebuie să conducă la un nou mod de înțelegere și organizare a relațiilor Dumnezeu-om-lume, la o reconstituire a dimensiunilor fundamentale existenței fizice, biologice și sociale după model liturgic-euharistic. E vorba de transfigurarea și reconcentrarea eclesială a timpului și spațiului, de transformarea relațiilor naturale biologice (paternitatea, iubirea) sau

social-economice (dreptatea), făcând din ele anticipări ale transfigurării lor finale în Impărăția eshatologică a Sfintei Treimi. Viața spirituală ("duhovnicească") nu e o schimbare de loc [*tópos*], ci de mod de existență [*trópos*] în locul în care ne aflăm; nu este, de aceea, o fugă de lume, ci o asumare și transfigurare a ei. Iar aici, Sf. Nicolae Cabasila prin umanismul său hristocentric, prin dimensiunea în același timp socială și liturgică a spiritualității pe care a știut să o reveleze, face figură de precursor. Intuițiile și liniile sale de gândire trebuie restituite, reluate și continuate.

În fine, cel de-al treilea studiu îl constituie o densă meditație asupra cosmologiei și antropologiei implicite într-unul din cele mai zguduitoare oficii liturgice ale Bisericii Ortodoxe: "Canonul cel Mare" de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul. Vastă frescă poetică a istoriei dramei căderii și mântuirii omului în Hristos și în Biserică, Canonul Mare reactualizează spiritual toate etapele și evenimentele ce jalonează parcursul îndelungat și evidențiat al creației omului; al "macerării" sale ulterioare și, respectiv, al "întoarcerii" sale prin pocăință la Dumnezeu. În textul imnografic, însă, Nellas urmărește identificarea datelor fundamentale ale antropologiei biblice și patristice, atât în ontologia cât și în dinamica ei existențială. Rupând "veșmântul țesut de Dumnezeu" al harului paradisiac, omul căzut a îmbrăcat peste "frumusețea dintâi a chipului" "hainele de piele" ale mortalității și iraționalității biologice și pasionale. Blocându-se în ele și autonomizându-se ("însumi idol m-am făcut") omul a intrat pe calea "macerării" și dezorganizării iraționale a propriilor funcții psihice și somatice ca și a existenței sale sociale și istorice, dezorganizare ce culminează în absurdul morții. Disperarea unei existențe neautentice și durerea înstrăinării de viața adevărată deschid însă omului calea aspră a "întoarcerii" la Dumnezeu. Miezul acestei căi este căința ("metanoia" în sensul ei etimologic de "schimbare a minții") iar știința ei este dobândirea "iertării". Aici Nellas speculează extrem de profund asupra etimologiei, elocvente teologic, a cuvântului grecesc care înseamnă "iertare": *syn-choresis* vine de la *choros* = loc, spațiu. Așadar, a dobândi "iertarea" păcatelor nu înseamnă un proces juridic, exterior, cu accentul pe negativ (ca în teologia reformatrică), ci dobândirea "pozitivă" a unei "împreună-locuiri" cu Dumnezeu. "Locul" prin excelență al întâlnirii omului cu Dumnezeu este Hristos, sau, mai exact și concret, Biserica și cultul ei (a cărei ontologie revelează autenticitatea inițială a creației). Aici se realizează concret depășirea spațiului și a timpului, transformarea tridimensionalității lor liniare sau plane divizive (înainte, înapoi, sus, jos; trecut, prezent, viitor) dintr-un vector al distanței și succesiunii disociative într-un vehicol al coexistenței și simultaneității,

al comuniunii asociative a tuturor existențelor, între ele și cu Dumnezeu Cel în Treime, așa cum se vede la Liturghie și în cultul ortodox. Antropologia "indumnezeirii" e înscrisă într-o ontologie (și cosmologie) *liturgică*, în afara cărei rămâne incomprehensibilă.⁶³ Asupra acestui aspect Nellas va reveni în mai multe rânduri, inclusiv în ultimul său text⁶⁴: o intervenție înregistrată la TV în Postul Mare cu câteva zile înainte de moarte, și pe care o reproducem drept cea mai nimerită încheiere a studiului de față:

"Dumnezeiasca Liturghie reprezintă, adică face prezentă activă din nou, în mod real și adevărat, jertfa, crucea și învierea Domnului. Mai exact, în cealaltă înțelegere și organizare a timpului pe care o are, Biserica ne scoate în timpul ei liturgic din timpul cotidian al ciclicității continue, timpul parcat în trecut, prezent și viitor și ne conduce la acel timp stabil și constant în care toate evenimentele trecute, prezente și viitoare sunt neîncetat prezente. Astfel, ne face să fim astăzi cu adevărat și real contemporani cu Hristos și să nu fim lipsiți, atunci când ne împărtășim de dumnezeiasca Euharistie, de nimic din ceea ce au avut ucenicii Domnului care au luat parte la Cina cea de Taină. În același mod, astăzi, în Vinerea Mare, Biserica ne reprezintă Patimile, Crucea și Mormântul Domnului. Mergând la Sfântul Epitaf, mergem într-adevăr și cu adevărat la o înmormântare. Mergem la înmormântarea lui Hristos, "mielul înjunghiat". "Mielul junghiat" e Păstorul. Aceasta arată adevărata iubire. Cine iubește nu sfătuiește numai, nu îndreaptă, nu pedepsește, ci ia asupra sa greșelile celui iubit de el. Iubirea e participare la viața celui alt, ieșire din noi înșine, jertfă. A doua dimensiune e aceea că Mirele Hristos își săvârșește nunta Sa cu oamenii ca "miel înjunghiat". Nunta e jertfă. Jertfă nu a altora, ci a Lui proprie. Patul de nuntă a lui Hristos e Crucea Lui. Ca să arate această realitate, Sfântul Ioan Hrisostom folosește o imagine și mai expresivă. Umanitatea zice, a fost logodită cu Hristos în Paradis. Dar în loc să se arate mergând spre nuntă cu Hristos, ea l-a părăsit pe Hristos. S-a desfrânat, s-a tăvălit în mocirla păcatului. Iar Hristos ca un amant nebun al umanității s-a repezit să o găsească, a căutat-o, a venit în sălașul unde aceasta se găsea și când s-a înfățișat înaintea ei, nu s-a prezentat ca un Dumnezeu atotputernic, ci ca un simplu om. Ca ea să nu se înspăimânte când Îl vede sau să se rușineze. Și nu i-a cerut socoteală: ce a făcut sau cum de a ajuns astfel, ci a luat-o pur și simplu, a curățit-o, a reînfrumusețat-o, a reîmbrăcat-o și, ca să nu mai fugă din nou, a făcut-o carnea Lui. Aceasta e Biserica lui Hristos. Trupul lui Dumnezeu. Iar un alt Părinte al Bisericii, Sfântul Nicolae Cabasila folosește o imagine la fel de expresivă. Dumnezeu,

zice, a creat întreg acest univers măreț, astrele și galaxiile, toată această frumusețe și a purtat-o ca pe un veșmânt, așa cum îndrăgostiții se găsesc deosebit casă-i emoționeze pe iubii lor. Dar atunci când oamenii n-au fost mișcați și n-au răspuns acestei iubiri fugind departe de ea, Dumnezeu s-a făcut om. S-a apropiat de ei ca om. Și i-a vindecat când erau bolnavi, i-a hrănit când erau flămânzi, le-a făcut bine, în tot felul, doar-doar îi va mișca la suflet. Iar când din nou nu au fost mișcați, Hristos a urcat pe Cruce, și-a deschis brațele Sale și rămâne acolo cu sângele curgându-i din mâini, de pe frunte și din inima înjunghiată doar ne-om întrista și-L vom iubi. Aceasta e iubirea lui Dumnezeu. Aceasta ne conduce la a treia dimensiune, și anume la faptul că Dumnezeu a venit pe pământ și a trăit cum trăim noi oamenii, a slujit, a obosit, a fost părăsit de cei ai Lui; s-a aflat în singurătate, în ultima deznădejde, în trădare, ca să nu existe nimic, nici un nărav, nicio durere a noastră prin care să nu treacă. "Pe pământ s-a pogorât ca să mărturisească pe Adam și pe pământ negăsindu-L", așa cum cântă azi Biserica, "până la Iad s-a pogorât căutându-l". A pogorât la Iad. Și rămâne ca "Miel înjunghiat" în veci"

diac. Ioan I. Ică jr.

NOTE

1. Michel Dufrenne, *Pentru om* (Seuil, 1968), Ed. Politică, București, 1971, p.22.
2. *Ibidem*, p.233.
3. Gerardus van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion, Antropologischer Versuch*, Basel, 1941, p.11,12.
4. Despre cultură ca "supra-natură" într-un sens quasi-religios, ca și cunoaștere "rațională" distinctă de cea naturală și capabilă să integreze iraționalul și, respectiv, ca "organizare științifică și tehnică a vieții" al cărei "orizont deschis" ar merge până inclusiv la "ieșirea" extatică, prin creații din timpul istoric", a se vedea C.Noica, *Modelul cultural european*, Humanitas, 1993, p.33-34, 185-186. Despre cultură ca și "cea mai adevărată modalitate de a subzista în condiția intervalului" în condițiile în care umanitatea ce s-a rupt de instinct dar nu a ajuns încă la sfîntenie"; deci, ca un domeniu care nu e autonom și autosuficient ci "trimite spre altceva decât om", pentru că "mai trebuie ceva dincolo de cultură care să o susțină și ne susțină pe noi înșine odată cu ea". vezi A.Pleşu, *Minima Moralia*, Cartea Românească, 1988, p.102, 107-109.
5. G.van der Leeuw, *op.cit.*, p.57.
6. *Ibidem*, p.38, 92.
7. *Ibidem*, p.150.
8. B.Vyscheslavcev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, în: *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien*, Genf, 1937, p.316-348, aici p.345.
9. Christoph von Schönborn op., *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 34 (1987), 1-2, p.4-47, aici p.19. Textul reprezintă un referat ținut în 1980, în cadrul Comisiei Teologice Internaționale a Vaticanului și reprezintă o documentată (și binevenită) pledoarie venită din partea unui foarte bun cunoscător al Sfinților Părinți pentru reconsiderarea unei dimensiuni fundamentale a creștinismului patristic pierdute și desconsiderate în teologia occidentală.
10. *Ibidem*, p.10.
11. *Ibidem*, p.46.
12. Leszek Kolakowski, *Main Currents in Marxism. Its Origins, Growth and Dissolution*, Oxford, 1978, III, p.530.
13. Ch. von Schönborn, *op.cit.*, p.19.

14. Cf. A. Cornea, *Schiță pentru un nou umanism în: Penumbra. Eseuri*, Cartea Românească, 1991, p.79-94 și 143-149. Autorul opune modelului umanismului titanice prometeic, "gnostic", "pozitiv", "științific", "ofensiv", fie el politic ca marxismul sau metafizic-culturalist (gen reprezentat în cultura românească de C. Noica sau A. Dumitriu), nu modelul umanismului divin "inuman" al lui Iisus - mai ales nu cel gnostic, elenic al Iisus-ului iohaneic "funcționând ca un fel de desăvârșită mașină de acțiune soteriologică, atotștiitor, rece și distant, n-are ezitări, oscilații" (p.76) - modelul aproximativ, precar, al umanismului "agnostic", "negativ", "paraștiințific", și "defensiv", al "penumbrei", reprezentat de figura lui Iov "omul rezistent atât la ispitele și suferințele cârnii cât și la fascinația și seducția iluzorie a adevărurilor metafizice și religioase".

15. Ch. von Schönborn, *op.cit.*, p.19.
16. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalassium* 60; P.G.90, 621 A. Ep.24, P.G.91, 609 C.

17. Idem, *Ambigua* 41, P.G.91, 1308. Despre théosis la Sf. Părinți au scris în literatura ortodoxă din prima jumătate a secolului, în ordine cronologică: Myrrha Lot-Borodine, *La doctrine de la "deification" dans l'Eglise grecque jusqu'au XI-e siècle*, "Revue d'Histoire des Religions", 105 (1932), p.5-43; 106 (1932), p.525-574 și 107 (1933), p.8-55; N. Chițescu, *Despre îndumnezeirea omului. De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură?* în "Biserica Ortodoxă Română" 66 (1938), p.845-865; Vl. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, passim, și *Redemption and Deification*, "Sobornost" 12 (1947), p.47-56 reluat în: *A l'Image et a la Ressemblance de Dieu*, Aubier 1967, p.55-108; pr. prof. D. Stăniloae, *Curs de Ascetică și Mistică Ortodoxă* (București 1946-1947); ed. II. *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, Ed. Deisis, 1983, vol. II, p.193 și.

18. Ch. von Schönborn, *op.cit.*, p.27-28. Cf. și Andre de Halleux, ofm. *Palamisme et scolastique*, "Revue theologique de Louvain" 4 (1973), p.409-442: "Dacă palamiții insistă atât pe caracterul etern și necreat al energiilor divine e pentru a da seama de realismul îndumnezeirii. Dacă ei susțin că energiile sunt distincte de ființa divină, e pentru a îndepărta de îndumnezeirea reală orice suspiciune de panteism" (p.415-416) Sau: "Poate că doctrina scolastică păstrează mai mult decât palamismul transcendența lui Dumnezeu... dar singur palamismul dă seama pe deplin de realitatea comunală a harului" (p.417), pentru că "îndumnezeirea rămâne o metaforă pioasă cât timp darul divin va fi redus la o formă creată în suflet" (p.418).

19. Ch. von Schönborn, *op.cit.*, p.47, 32: aici și referințele exacte la Sf. Maxim Mărturisitorul și Diadoh al Foticeii, *Predica la Înălțare* și în traducerea noastră în "Mitropolia Ardealului" 3/1989, p.59.

20. "Dacă în Răsărit n-au existat decizii dogmatice sinodale asupra antropologiei, e pentru că antropologia era văzută ca o consecință a triadologiei

și hristologiei" W. Schneemelcher în: *Das Bild des Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. III. theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD.* (Chambesy 2-5 oct. 1973), 1974, p.102.

21. *Ibidem*, p.100 (W. Schneemelcher). p.37 (F. Heyer).

22. A. de Halleux, *op.cit.*, p.409.

23. Patric Ranson, *Le lourd someil dogmatique de l'Occident*, în *Saint Augustin*. Dossier H, L'Age d'Homme, 1988, p.22-34, aici p.22. Nici iudaismul vechi, nici creștinismul primar nu și-au centrat teologia pe relatarea primului păcat al lui Adam. La Părinți căderea nu are sensul de "păcat originar" și nu este o realitate obsedantă și în nici un caz "categoria majoră și fondatoare a experienței religioase" cum va deveni la Augustin a cărui sistematizare va juca un rol decisiv (și adeseori catastrofal) în istoria și viața cotidiană a creștinătății latine a cărei civilizație creștină a pus în centrul ei căderea originară - o catastrofă petrecută cândva la începutul istoriei. J. Delumeau, *Faillite de la Redemption*, *ibidem*, p.61-66, aici 61-62. O recunoaște și filosoful catolic Cl. Tresmontant: teoria lui Augustin despre păcatul originar ascunde în ea "o reductibilă ambivalență, măreția lui Augustin în lupta sa antimaniteană și antipelagiană nu disimulează cu nimic slăbiciunea sa atunci când pretinde să construiască o teorie capabilă să fie opusă acestor eretici. De șaisprezece veacuri purtăm în Biserică roadele și povara măreției și slăbiciunii Sf. Augustin". (*La Metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, 1961, p.611).

24. Cf. M. Lot-Borodine, *La doctrine de la grace et de la liberté dans l'Orthodoxie greco-orientale*, "Oecumenica" 6(1939), p.15-27, 114-124, 211-228; și magistr. Ioan I. Ică, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, "Ortodoxia" 12 (1960), p.526-551.

25. "Creștinătatea latină a fost mai puțin interesată în a medita asupra transformării și iluminării naturii umane de către Cuvântul întrupat, cât de a asigura libertatea de a face binele pentru creștinul reconciliat prin satisfacția omului-Dumnezeu". Gândit în categoriile acțiunii, cauzei și efectului ca un "habitus" (intermediar între substanță și activitate) grația sanctifiantă devine un dar supranatural și infuz, însă creat și inerent sufletului, efect numai al prezenței divine în suflet. "Era mare pericolul ca grația creată să fie reificată și transformată într-un "obiect" inapt de a-și îndeplini funcția unificatoare pentru că e tăiat de sursa lui prin distanța infinită ce separă Creatorul de creatură. Se pare că în epoca lui Palama, doctrina comună a teologiei latine căzuse în această capcană" (A. de Halleux, *op.cit.*, supra n.18, p.416).

26. Ch. von Schönborn, *op.cit.*, p.22.

27. H. Küng *Christsein*, München, 1975, p.433. Si protestul lui K. Rahner: "Această întrebare sceptică m-a șocat cel mai mult în această

carte" *Diskussion um H.Kungs "Christsein"*, Mainz, 1976, p.109). În teologia lui Rahner se simte clar efortul considerabil de a depăși schema scolastică a dualismului natură-supranatură ca și efortul explicit de a reintroduce ideea patristică abandonată de "har necreat" și cea de "autocomunicare divină" ca și esență pozitivă a mântuirii. Din păcate, absența distincției între ființa și energiile divine ca și, mai ales, punctul de vedere antropocentric filosofic (transcendental în sens kantian) adoptat ca axă de referință îl face să nu poată evita riscul real al naturalizării panteiste a harului și al unei excesive antropologizări a teologiei.

28. E.Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München, 1981, p.24 șu.; și *Gott-Wahrheit-Mensch*, München, 1980, p.317.

29. Pe larg istoria întregii acestei evoluții la: Christos Yannaras, *Orthodoxia kai Dýse sté neoteré Helláda* (Ortodoxie și Occident în Grecia modernă), Domos, Athena, 1992, passim.

30. Cf. polemica pe această temă din 1975 între Athos și prof.P.Trembelas, în: Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, II, Deisis, 1994, p.219.

31. Detalii pe larg la: Chr.Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche* (Fz syst.u ok.Th. 21), Göttingen, 1970; V.Makridis, *The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece*, "Greek Orthodox Theological Review" 33 (1988), nr.2, p.167-187 și mai recent, expunerea și verdictele nimicitoare ale lui Ch.Yannaras, *op. cit.*, p.363 șu.

32. Ch.Yannaras, *op. cit.*, p.405.

33. *Ibidem*, p.393, 391.

34. *Tò protopatorikòn hamártema* (Păcatul strămoșesc), Atena, 1957.

35. *He henótes tes Ekklesías en te theía Eucharistía kai to Episkopó kata tous treís prótous aiónas* (Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și în Episcop în primele trei veacuri), Athena, 1965.

36. *He peri theóseos tou anthrópou didaskalía Gregoríou tou Palamá* (Invățătura despre îndumnezeirea omului la Grigorie Palama), Tessaloniki, 1963.

37. Născut în 1921 la Atena, după studii de medicină, D.Kutrubis vine după război în Franța, unde sub influența unor iezuiți devine și el novice iezuit. Studiază la facultățile de la Heythrop și Lyon (1948) unde ia contact cu H. de Lubac. În 1950 devine profesor de filosofie la Universitatea St.Joseph din Beirut. Intră în conflict cu ordinul pe care-l părăsește în 1952. După o călătorie prelungită prin Ierusalim, Roma, Franța și Anglia revine în 1954 în Grecia și se întoarce la Ortodoxie. Între 1959-1965 colaborează cu arhim.Mastroyanopoulos care-l angajează pentru formarea teologică și

spirituală a tinerilor zoiști pe care-i inspiră și în realizarea revistei "Synoro" (1964-1967). În 1978 pleacă în Anglia pentru tratament unde și moare în 1983. (După Yannaras, *op. cit.*, p.470-473).

38. Informațiile despre P.Nellas după numărul omagial [aphiérōma] dedicat gândirii și personalității sale: nr.21/3/1987 (studii de: Teoclit Dionisiatul, Dumitru Stăniloae, Gh.Mantzaris, Ch.Yannaras, I.Panagopoulos, K.Grigoriadis și Th.Papathanasiou). Un foarte (prea) scurt medalion și la Yannaras, *op. cit.*, p.477-478. Capitolul despre Nellas din cartea teologului unit Yannis Spiteris, *La Teologia Orthodoxa Neograeca*, Bologna, 1992, p.255-277 nu ne-a fost accesibil.

39. Ch.Yannaras, *op. cit.*, p.476.

40. Cf. Monahul Teoclit Dionisiatul, *P.Nellas și tradiția aghioritică "Synaxi"* nr.21/1/1987, p.23-29.

41. Cf. Kostas Grigoriadis, *Fizionomia liturgică a lui P.Nellas*, "Synaxi" nr.18/1/1986, p.26-27.

42. *Gia hēna orthódoxo oikoumenismo. Eucharistia-píste-Ekklesia (to problēma tes intercommunio)*, eisagoge: P.Nellas, Ekd.Athos, Peiraieus, 1976=trad. neogreacă a studiului păr.Stăniloae: *In problema intercomuniunii*, "Ortodoxia" 33 (1974), nr.4, p.561-584.

43. Ch.Yannaras evocare în "Synaxi" nr.18/1/1986, p.24.

44. P.Nellas, *Deification in Christ: the Nature of the Human Person*, translated by Elisabeth Briere, Foreword by Bishop Kallistos of Diokleia, Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York, 1987; P.Nellas, *Le Vivant Divinisé: Anthropologie des Pères de l'Eglise*, traduit par Jean-Louis Palierne, Cerf, Paris, 1989.

45. Arhim.Vasileios Gondikakis, evocare în "Synaxi" nr.18/1/1986, p.20, și tot aici p.12 (I.Lappas) și 23 (Ch.Yannaras). Opoziția artificială pe care prof.Yannaras o postulează într-o altă evocare a figurii lui P.Nellas ("Synaxi" 21/1/1987, p.47-49) între o teologie a cărei măsură esențială ar fi iubirea omului concret și "slujirea" fraților (teologia lui Nellas) și teologia a cărei măsură ar fi "apărarea" individualistă și fanatică a "adevărului", păzirea intactă a Ortodoxiei și câștigarea unei autorități personale din această acțiune combativă ni se pare forțată și exagerată. În Ortodoxie măsura "iubirii" este "adevărul" de la a cărui rigori P.Nellas n-a făcut nici o concesie principală, chiar dacă s-a silit să-l facă accesibil și deschis tuturor.

46. Ch.Yannaras, *op. cit.*, (vezi supra nota 29), p.478.

47. Citată după "Synaxi", nr.29/1/1989, p.31.

47a. Ep.Kallistos Ware, prefață la traducerea americană 1987 a volumului *Zoōn theoúmenon* (vezi supra nota 44), p.10,11.

48. Ch. Yannaras, *op. cit.*, p.439-440, 483-489. Nu este aici locul să discutăm infrastructurafilosofică ("existențialistă") a provocatoarei critici

generale a prof. Yannaras asupra evoluției Ortodoxiei în Grecia modernă, și care reclamă un studiu separat.

49. *Tò "philorthodoxo" reúma. Apologismòs kai prooptikés* (curentul "filoortodox", Apologie și perspective). "Sýnaxi" nr.29/1/1989, p.47-50.

50. *Problémata tēs theologiās stēn Helláda to 1989 m.Chr.* (Probleme ale teologiei în Grecia AD.1989, *ibidem*, p.17-32).

51. Ch.Yannaras, *op.cit.* (vezi *supra* nota 29), p.488. Judecățile de valoare din această carte (p.196-209) la adresa Sf.Nicodim Aghioritul au provocat scandal în presa religioasă elenă, ca și protestul ferm al Sf.Munte Athos (declarația de protest în "Orthodoxos Týpos" nr.1020, 16 aprilie 1993). Reacții critice pe aceeași temă a publicat și "Sýnaxi" nr.47/3/1993, p.83-86; nr.48/4/1993, p.71-77 și 79-85.

52. Expresie a pâr.prof.Gheorghios Metallinos, "Sýnaxi" nr.48/4/1993, p.71.

53. "Sýnaxi" nr.37/1/1991, p.79-88; nr.45/1/1993, p.84-92 și nr.48/4/1993, p.71-77.

54. *Note pe marginea unei cărți de antropologie ortodoxă, "Ortodoxia"* nr.1/1988, p.148-156, aici p.148; comentariul pâr.Stăniloae a apărut inițial în versiune neogreacă sub titlul: *P.Nellas, interpret contemporan al antropologiei ortodoxe* în numărul omagial dedicat lui Nellas de "Sýnaxi" nr.21/1/1987, p.31-40. Alte recenzii semnificative la *Zoôn theóúmenon* în "St.Vladimir's Theological Quartely" nr.1/1989, p.100-102 (Ch.Lock) și în "Sýnaxi" 45/1/1993, p.113-119 (Thanasi Papathanasiou).

55. N.Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului* (Moscova, 1914), trad.rom de A.Oroveanu, prefață de A.Pleșu, Humanitas, 1992, p.88-89,91,98.

56. *Ibidem*, p.91. De altfel, pentru Berdiaev "nu creștinismul Noului Testament" - deci nu Evanghelia lui Hristos (axată pe problema negativă a mântuirii (filosoful rus nu pare a înțelege deloc misterul paulin al înfierii) - "reprezintă adevărul religios deplin și desăvârșit" (p.100). Adevărata revelație a omului a "naturii" lui "divine" va veni abia abia în era Duhului Sfânt, a cărui Evanghelie e cea a libertății și creativității totale prin care abia omul se "îndumnezeiește" devenind nu fiul ci simetric egalul lui Dumnezeu, con-creator cu El. Este dificil, de aceea, dacă nu de-a dreptul imposibil de acceptat interpretarea filosofiei neognostice a lui Berdiaev drept "o mărturie majoră a tradiției ortodoxe", cum vrea să acrediteze O.Clément, *Un philosophe russe en France, Berdiaev*, Paris, 1991, p.225 ș.u.

57. *Ibidem*, p.161-162: "Azi ascetismul Sf.Părinți și-a pierdut actualitatea, a devenit o otravă de hoit pentru omul nou, pentru vremurile noi", un izvor de moarte". Asceză negativă, calea "smeritei supunerii", trebuie depășită de asceza "pozitivă" a genialității și creativității, "calea

religioasă a nesupunerii față de rânduiala lumii" "Veșnica lamentare datorată neputinței de a fi sfânt e nedemnă" (p.164). "Idealul moral al Sf.Părinți, idealul "stărețismului" [starcestvo] e o negare a "tinereții" a inițiativei și elanului creator al omului". (p.237). Mai mult, "de sclerozarea vieții creștine sunt azi răspunzători nu cei mai răi, ci cei mai buni ortodocși, s-ar putea ca răspunderea cea mai mare s-o poarte tocmai Sfinții Bătrâni ["stareți"]". Cu etosul lor al smereniei și supunerii "nici cei mai buni dintre ei n-ar putea răspunde chinurilor unui Nietzsche sau Dostoievski" (p.164).

58. *Ibidem*, p.73-74: "în Kabală conștiința de sine a omului atinge culmea" "în Kabală se ascunde o foarte profundă antropologie" în timp ce "antropologia oficială a Bisericii rămâne vechi testamentară."

59. În originalul grec expresia *zoôn theóúmenon* fusese remarcată încă din 1961 de Cl. Tresmontant (vezi *supra* nota 23, p.650) care o pusese ca motto la unul din capitolele cărții sale despre "metafizica creștinismului".

60. Vl.Lossky, *Theologie dogmatique*, "Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale", nr.49 (1965), p.37.

61. Nellas nu pare să fi avut cunoaștință de prima (după știința noastră) receptare dogmatică a temei "hainelor de piele" în legătură cu interpretarea sexualității și morții schițată de Vl.Lossky în cursul său oral, de "teologie dogmatică" editat postum, *ibidem*, nr.48(1965), p.231-232. Pentru Lossy, "hainele de piele" "ar reprezenta natura noastră actuală, starea noastră biologică brută, total deosebită de corporalitatea transparentă din paradis. E creat un nou cosmos care se apără prin sex împotriva finitudinii întemeind legea nașterii și a morții. Sexul apare nu ca o cauză a mortalității" -ca la Augustin, d.ex. - "ci ca un antidot împotriva ei". Sau: toată taina "hainelor de piele" e aceea că "Dumnezeu introduce o anumită ordine în chiar mijlocul dezordinii, pentru a evita dezintegrarea totală prin rău și moarte", deși "universul salvat în acest fel nu reprezintă încă lumea adevărată" care "se afirmă numai prin har" (nr.49,1965, p.27).

62. Cf. Thanasi Papathanasiou, *Koinonikēs synépies tēs theologiās tou P.Nélla* (Consecințe sociale ale teologiei lui P.Nellas). "Sýnaxi" 21/1/1987, p.71-83.

63. În secțiunea inițială a studiului Canonului Mare, Nellas schițează succint - într-un mod care amintește de dezvoltările ample și inedite pe această temă ale pâr. P.A.Florenski - o remarcabilă ontologie a cultului divin ca și cheie a impasurilor insurmontabile ale cosmologiei și antropologiei actuale. Vezi și Kostas Grigoriadis, *He anthropine hýparxis stó chóro tēs Orthodóxes latreías* (Existența umană în spațiul cultului ortodox), *ibidem*, p.71-84.

64. *Tò "esphagménon árñion"* (Mielul înjunghiat), în "Sýnaxi" nr.18/1/1986, p.6-7.

Cuvânt înainte al autorului

Există momente în care fiecare se simte “rupt și părăsit într-un ungher al universului, constrâns să trăiască.”

Alteori însă simte că un suflu străin, dar care cu toate acestea, se ivește în el însuși și pe care îl simte al său propriu, îl ridică deasupra necesității, îi dăruie gustarea unei libertăți și bucurii reale. Sfinții Părinți ai Bisericii vorbesc pe larg despre acest suflu. I-au dat prioritate absolută în ei înșiși, au legat de el toate funcțiile existenței lor și s-au înălțat astfel la starea libertății durabile a fiilor Împăratului universului. De la această înălțime au privit firea omului. Au înțeles și învățat că suflul de mai sus, respectiv “înclinarea spre Dumnezeu”, e de neapărată trebuință ca omul să fie “chip al lui Dumnezeu”, adică în același timp pământesc și ceresc, vremelnic și veșnic, văzut și nevăzut, “viețuitor” (“animal”) cu adevărat și real “îndumnezeit”.

Participând la căutarea comună a umanității de găsire a naturii și sensului celor ce sunt, ei au acceptat că omul este un “viețuitor (animal) rațional” sau “politic” și n-au pus la îndoială faptul că el este “ceea ce mănâncă” ori “ceea ce produce” sau “ceea ce simte”, dar au adăugat că adevărata lui măreție nu se găsește în aceste lucruri, ci în aceea că îi este dată “porunca să se facă dumnezeu”. Au accentuat că omul își realizează existența sa în măsura în care se înalță la Dumnezeu și se unește cu El. “Numesc însă, om pe cel ce a ieșit departe din umanitate și a înaintat spre Dumnezeu Însuși.”

În paralel, ei au descris cu profunzime și subtilitate cum este natura omului atunci când ține legătura cu Dumnezeu și ce devine ea atunci când rupe această legătură, cum funcționează diversele lui funcții psiho-somatice într-un caz sau altul, care e perceperea existenței pe care o are când este unit sau rupt de Dumnezeu. Studiul tuturor acestor lucruri constituie scopul acestei cărți, tema ei.

Antropologia Părinților nu reprezintă un sistem. Dar datele patristice bogate, și în armonie între ele ale acestei teme ar putea antrena pe cercetătorul contemporan spre soluția facilă de a prezenta trăirile Părinților ca pe niște idei și de a înălța cu ele un edificiu rațional frumos articulat. M-am străduit să reacționez la acest pericol - să te temi de sistem ca de un leu, învață Părinții - desfășurând structura morfologică a cărții. Astfel, de una și aceeași temă mă apropiez în cinci unități separate. În *prima* sunt expuse sintetic, dar nu sistematic, datele centrale definitorii ale antropologiei Părinților în întreg spectrul literaturii patristice și este determinată semnificația lor pentru problema gravă a zilelor noastre: relația Biserică-lume. În cea de-a *doua*, este expusă aceeași temă la un Părinte concret al Bisericii, iar în cea de-a *treia*, într-un oficiu liturgic bisericesc. În cea de-a *patra* sunt date însăși textele patristice nevralgice pentru tema noastră, pentru ca cititorul să aibă o gustare nemijlocită a simțirii și mărturiei Părinților. Iar în a *cincea* sunt probate tezele cărții și e desfășurată cercetarea punctelor definite prin folosirea metodei teologice științifice actuale.

O altă dificultate metodologică însemnată a reieșit din limba pe care o folosesc Părinții. Ei își exprimă experiențele lor făcând uz de termenii epocii lor dar în același timp și schimbându-le conținutul. Făcând transparenți termenii epocii lor în lumina experienței personale, ei revelează adevărul - adevărul pe care-l puteau cuprinde termenii înșiși. Însă astăzi termenii s-au schimbat. Dacă am rămâne blocați la termenii patristici, am avea probabil în fața noastră niște expresii ferecate și obscure, pe care nu le-am putea folosi decât ca niște idei obiectivate. De aceea, în această carte am făcut un efort ezitant și cât mai atent

cu puțință de a vorbi într-un limbaj dublu, în expresii vechi și noi, ca astfel cuvântul de-viață-făcător al Părinților să ajungă până la noi iar textele patristice să vorbească și astăzi. Din acest punct de vedere cartea aceasta nu este decât o simplă traducere actuală a elementelor centrale definitorii ale Tradiției noastre avansând în paralel cu munca pe care ne străduim să o facem în seria de texte patristice comentate "La izvoare..."

O a treia dificultate, de substanță și nu metodologică de data aceasta, o vor crea poate cele spuse în legătură cu asumarea - de dragul omului - independent de cădere, a firii noastre omenești în Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul Care realizează astfel sfatul dinainte de veci al lui Dumnezeu privitor la Întruparea sau "introducerea Celui Întâi-Născut în lume". Ce importanță capitală pentru conceperea și trăirea corectă a creștinismului are această învățătură, precum și de ce ne uimește ea astăzi se va explica la locul potrivit. E nevoie, poate să se spună încă de acum că din epoca Sfântului Nicodim Aghioritul unii din cei care "se ocupau îndeosebi cu teologia sfântă" l-au acuzat pentru că se sprijinea pe ea. Iar Sfântul, în "Apologia" pe care a scris-o în legătură cu aceasta - să binevoiască cititorul să înceapă studiul acestei cărți pornind de la acest text - ca să preîntâmpine dispute probabile, scrie: "Iar dacă unii... mă acuză, să acuze mai degrabă pe purtătorul-de-Dumnezeu Maxim, pe Grigorie (Palama) al Tesalonicului, pe Marele Andrei (Criteanul) și pe ceilalți de la care am primit ca un cerșetor această opinie."

Mare parte din această carte am scris-o în biblioteca Sfintei Mănăstiri (atonite) Stavronikita. Este un motiv în plus de recunoștință. *)

Panayotis Nellas

*) Notele cu cifre arabe au caracter științific și sunt plasate în secțiunea finală a cărții: NOTE

Notele cu litere alfabetice completează referințele patristice și sunt plasate la sfârșitul fiecărui studiu.

Notele cu asterisc indică faptul că în nota respectivă nu se fac doar referințe bibliografice, ci tema este tratată și pe alt plan, de regulă științific.

Explicând de ce "noțiunea omului se susține
conștientivă teoretică", Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că din
punct de vedere ontologic, omul este o creație a lui Dumnezeu
care are o natură duală: este atât spiritual, cât și material.
Acesta este chipul lui Dumnezeu, care este o imagine
perfectă a lui Dumnezeu în om.

I "CHIP (ICOANĂ) A LUI DUMNEZEU" ȘI "HAINE DE PIELE"

*O investigație în jurul
unor puncte centrale ale învățăturii Părinților
despre om și relația Biserică-lume*

Tema "chipului" [eikón] are o lungă istorie. Reprezintă
un termen fundamental în filosofia elină, la Platon, la Stoici și,
mai târziu, la Neoplatonici.¹ În paralel, ea reprezintă și nucleul
antropologiei Vechiului Testament, în special a cărții Facerii și
a literaturii sapiențiale.² La confluența acestor două tradiții,
termenul este folosit deopotrivă într-un mod central de Filon
care-i dă un conținut special.³

În Noul Testament, termenul se îmbogățește și cu un
conținut hristologic, fapt care dă antropologiei dimensiuni noi.
Pentru Sfântul Apostol Pavel, "chip [eikón] al Dumnezeuului
celui nevăzut" (Col.1, 15) este Hristos. Iar omul este, precum
vom vedea, chip al Chipului [eikón Eikónos]. Dar și termenul
hristologic ioaneic de "Cuvânt al lui Dumnezeu" are, după cum
se cunoaște, un conținut apropiat, dacă nu identic ca semnificație
cu termenul paulin de "Chip al lui Dumnezeu".⁴

Ulterior, în literatura patristică în care se situează sub
aspectul metodei cercetarea de față, tema "chipului" servește
drept axul în jurul căruia se structurează atât cosmologia cât și
antropologia ortodoxă și însăși hristologia.⁵ Din această uriașă
bogăție dogmatică patristică ne vom limita la a expune numai
aspectul antropologic și la a vedea cum tema "chipului lui
Dumnezeu în om" poate reprezenta temelia unei *antropologii
ortodoxe*.⁶

Explicând de ce *“natura omului se sustrage considerației teoretice”*, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că, din moment ce Dumnezeu este de necuprins, este cu neputință ca *“chipul”* Lui din om să nu fie și el de necuprins. ⁷ Acesta este motivul pentru care nu putem găsi la Părinții Bisericii o formulare definitivă sau o definiție clară a *“chipului”*. Este însă revelator faptul că, în eforturile lor succesive de a ajunge la o înțelegere satisfăcătoare a problemei antropologice, Părinții folosesc drept pârgie centrală a cercetării lor tema *“chipului lui Dumnezeu”*.

Termenul este îmbogățit astfel prin conținuturile cele mai variate potrivit problemelor ce se impun a fi abordate de fiecare dată. De exemplu, uneori, *“chipul lui Dumnezeu în om”* este atribuit libertății omului sau însușirii lui de ființă rațională sau stăpânitoare, alteori sufletului împreună cu trupul, alteori intelectului, alteori distincției între natură și persoană, etc., ^{8a} iar alteori omului întreg, în totalitatea lui. ^b

Ar fi interesant ca odată cineva să culeagă toate aceste sensuri și să le analizeze. Însă o astfel de investigare fenomenologică închide în ea pericolul de a-l ține pe cercetător la suprafața lucrurilor. Pentru că, în realitate, lipsa unor formule clare și definitive pentru conținutul *“chipului lui Dumnezeu în om”* nu înseamnă și lipsa unei direcții clare.

Această direcție patristică, comună diverselor aplicări ale termenului, este exact cea care poate să lumineze din interior termenul și să reveleze astfel, pe de o parte originea, constituția și menirea omului luminând pe cât e cu putință însăși natura lui, iar pe de alta să dea teologiei actuale posibilitatea de a ajuta efectiv lumea contemporană, după ce o înțelege și judecă în prealabil.

A. Chip al lui Dumnezeu

1. Omul, chip al Arhetipului: *“chip al Chipului”* [*“eikón Eikónos”*]

Punctul de plecare și centrul teologiei *“chipului”* este pentru Părinți învățătura Sfântului Apostol Pavel. Este însă un dat al științei biblice actuale faptul că pentru Pavel *“chip al lui Dumnezeu”* este Hristos. ⁹ Învățătura Apostolului referitoare la aceasta este sintetizată în primul capitol al Epistolei către Coloseni și este foarte caracteristic faptul că ea este exprimată nu ca o părere personală a lui Pavel, ci ca un imn liturgic al comunității creștine primare (pre-pauline): *“Care este Chip al Dumnezeului Celui nevăzut, mai-întâi-născut decât toată zidirea, pentru că în El s-au zidit toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie stăpânii, fie puteri; toate s-au zidit prin El și pentru El; și El este mai înainte de toate, și toate întru El sunt așezate; și El este și Capul Trupului care este Biserica”* (Col.1, 15-18). ¹⁰

Ceea ce este remarcabil în acest text este faptul că el reprezintă nu o învățătură triadologică, ci una pur cosmologică și antropologică. Cu alte cuvinte în el se subliniază nu atât relația Cuvântului cu Tatăl - relație desigur presupusă și pe care Apostolul o dezvoltă altundeva - cât semnificația lui Hristos pentru om. Acest aspect închide în sine o mare importanță, pentru că el face evidentă dimensiunea hristologică a antropologiei lui Pavel. Această dimensiune a termenului *“chip”* se manifestă, pe de altă parte, și în învățătura fundamentală a Apostolului potrivit căreia, pentru a fi întreg omul trebuie să

poarte "chipul" omului "ceresc", adică cel al lui Hristos (I Cor.15, 49), să ajungă "la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Efes.4, 14), și aceasta "ca el să nu mai fie prunc" (Efes.4, 14). *Pentru Pavel, majoratul omului coincide cu hristificarea lui.*

Știința și interpretarea biblică contemporană ar judeca poate ca arbitrară această extensiune. Dacă însă vom încerca să înțelegem învățătura lui Pavel folosind ca metodă nu numai analiza critică științifică, ci criteriile proprii ale Apostolului, așa cum le-au folosit Părinții care au avut aceleași experiențe duhovnicești ca și el, adică dacă ne vom apropia de învățătura lui Pavel din interiorul Bisericii și folosind ca metodă fundamentală credința, vom înțelege nu numai legitimitatea, dar și semnificația extrem de profundă a acesei interpretări.

În fapt, Părinții au prelungit linia de mai sus a lui Pavel și înainte de Hristos, legând tema paulină "*Hristos - Chip al lui Dumnezeu*" cu tema Genezei "*omul - după chipul lui Dumnezeu*". Deja la Irineu, Clement, Origen, Atanasie, Grigorie de Nyssa, ș.a. - ca să ne limităm numai la cei pentru care avem monografii speciale asupra acestei teme - ¹¹ este clară distincția că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu și omul chipul lui Hristos, că, adică, *omul este chip al Chipului*. "Cel mai-întâi-născut decât toată zidirea este Chip al lui Dumnezeu... omul, însă, este făcut după Chipul lui Dumnezeu" (Origen). ¹² Și: "După chipul lui Hristos; căci aceasta înseamnă după Chipul Celui ce l-a zidit" (Hrisostom). ¹³

Deși de cele mai multe ori rămâne într-o formă ascunsă, această teorie patristică e permanentă, clară și are o semnificație capitală, pentru că poate să ajute la determinarea a trei puncte antropologice fundamentale: constituția, destinul și originea omului.

a) *Constituția hristologică a omului*. Teoria de mai sus unifică mai întâi unele aplicări ocazional variate ale expresiei "după chipul lui Dumnezeu" ¹⁴ și ne permite să le vedem nu ca pe niște puncte de vedere aflate în conflict între ele, ci ca dimensiuni reciproc complementare ale unei constituții ortodoxe,

adică sănătoase, a omului, ca dimensiuni ale unei antropologii ortodoxe. Să dăm câteva exemple:

Întâlnim adeseori la Părinți expresia că omul e o *ființă rațională/cuvântătoare* [ón logikó] pentru că a fost zidit după chipul lui Dumnezeu. În efortul lor de a localiza "chipul lui Dumnezeu" în om, manualele de dogmatică învață că el își are sediul în partea rațională a omului. ¹⁵ Ar fi, însă, mai corect să înțelegem că omul este rațional/cuvântător pentru că a fost zidit după Chipul lui Hristos Care e Rațiunea/Cuvântul ipostatic al Tatălui. Atanasie cel Mare, care cercetează în special această temă, o formulează cu claritate: "După Însuși Chipul Său i-a făcut pe ei, dându-le și puterea Cuvântului/Rațiunii Lui, ca având-o în ei ca un fel de umbră a Cuvântului/Rațiunii și făcându-se raționali, să poată rămâne în fericire". ¹⁶

În același mod putem înțelege că omul e *creator* [demiourgos], pentru că e chipul Cuvântului/Rațiunii creatoare prin excelență: "Și în această privință omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează [synergeî] la facerea (nașterea) omului" (Clement Alexandrinul). ¹⁷

Este *stăpân* [kyriarchos], pentru că Hristos, după al Cărui Chip a fost zidit, este Domn și Împărat atoateșitor: "Faptul că a fost făcut chip al naturii care stăpânește toate nu înseamnă nimic altceva decât că natura lui *a fost creată dintru început ca împărăteasă*" (Grigorie de Nyssa). ¹⁸ Este *liber* [eleútheros], pentru că e chip al libertății absolute: "În libertatea alegerii și-a avut asemănarea cu Cel ce stăpânește toate și ca atare, nu a fost aservit prin nici o necesitate la ceva din afara lui, ci după propria lui voie s-a condus spre ceea ce i se părea potrivit și a ales ce i-a fost plăcut cu deplină putere." (Grigorie de Nyssa) ¹⁹

Este *responsabil pentru creație*, ca unul ce este *recapitulare și conștiință* [anakephalaíose kai syneídese] a *întregii creații*, pentru că Arhetipul lui, Hristos, este Recapitularea și Mântuitorul a toate: "Iar ultimul în ordinea creației l-a creat pe om, după Chipul propriu, de parcă întreaga creație s-ar arăta legată de nevoile omului" (Teodor de

Mopsuestia).²⁰

Este constituit din *suflet* și din *trup*, stă în mijlocul creației și unește în el materie și spirit, pentru că Hristos, prin care a fost zidit, este unirea neînțeleasă, ipostatică, nedespărțită și în același timp neamestecată a Dumnezeirii necreate și a zidirii create: "Fiindcă așa cum Dumnezeirea lui lucrează... *"teandric"* (divino-uman)... așa și sufletul este chip și asemănare a Cuvântului nevăzut al lui Dumnezeu, lucrează *"psihandric"*, adică sufletește-trupește în același timp, după modelul teandric al lui Hristos" (Anastasia Sinaitul).²¹

Este în același timp *persoană și natură* [prósopo kai phýse] sau, mai exact, *persoană care face concretă și revelează natura*, pentru că este chip al Fiului care reprezintă un ipostas personal distinct al ființei unice și indivizibile, comună Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt.²²

Ar fi poate necesar să insistăm în această direcție și să o ducem mai departe, și lucrul acesta merită să fie făcut. Pentru că este evident că - dacă sunt completate și analizate - caracteristicile distinctive ale "chipului lui Dumnezeu" în om la care ne-am referit aici cu titlu de indiciu, pot ajuta în mod decisiv la determinarea dimensiunilor centrale ale constituției omului, așa cum o înțelege Tradiția ortodoxă.

În fapt, aceste elemente le-am putea sintetiza astfel: persoană și în același timp natură, omul este caracterizat în mod fundamental de misterul iubirii care împinge din interior persoanele spre o comuniune naturală; existență personală conștientă în timp; unitate psihosomatică indisociabilă, cu profunzime psihică incomensurabilă; liber, stăpân, creator, rațional, știutor, etc. - sunt atributele ce revelează în mod realist constituția adevărată a omului. Merită însă să observăm că, reprezentând dimensiuni centrale ale temei tradiționale a "chipului lui Dumnezeu" în om, aceste elemente nu par să se îndepărteze prea mult de concluziile cele mai serioase ale cercetărilor antropologice.²³

b) *Destinul hristologic al omului*. Dincolo, însă, de această analiză statică sau anatomică, realitatea "chipului"

revelează și elanul dinamic al ființei umane, *destinul* [ton proorismó] ei. Într-adevăr, fiind plăsmuit "după chipul" lui Dumnezeu Cel infinit, omul este chemat de către propria lui natură - și din această perspectivă tocmai acest lucru este "chipul lui Dumnezeu" în om - să depășescă limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. Acest fapt se referă la toate elementele lui, de la cele periferice până la însuși centrul existenței lui. Vom da și la acest punct câteva exemple:

Din moment ce reprezintă un chip al atotînțelepciunii Creatorului, *înțelepciunea* [sophía] omului are puțința și datoria de a se ridica și ea la atotînțelepciune. Scrie Atanasie cel Mare: "Dar pentru ca ele nu numai să existe, ci să existe bine, a binevoit Dumnezeu ca Înțelepciunea Lui să se pogoare la creaturi, ca să se așeze o întipărire oarecare și o pecete a Chipului Lui în toate, pentru ca cele făcute să se arate înțelepte și vrednice de Dumnezeu. Fiindcă așa cum cuvântul nostru este chip al Cuvântului care este Fiul lui Dumnezeu, așa și înțelepciunea creată în noi este însăși chipul Celui ce este Înțelepciunea Lui; în care (înțelepciune creată) având puțința de a cunoaște și de a cugeta, *ne facem primitori ai Înțelepciunii creatoare*".²⁴ Devine astfel evident că progresul științific al omului nu este un eveniment arbitrar sau întâmplător. Cunoașterea umană se dezvoltă pentru că dezvoltarea e un element constitutiv al ei. Cunoașterea umană este împinsă de propria ei natură să se înalțe spre atotcunoștință.

Același lucru e valabil și pentru *domnia* [kyrióteta] omului asupra creației. Părinții privesc pe om ca pe un adevărat cârmaci și domn al universului și înțeleg această domnie ca o formă de exercitare a însușirii lui de împărat.²⁵ Astfel, pentru credinciosul care privește lucrurile teologice, nici un progres sau cucerire tehnică nu reprezintă o uimire. Revelând secretele cosmosului, omul nu face nimic altceva decât să împlinească unul din punctele destinului său, de vreme ce în mod sigur organizarea cosmosului înaintază în direcția umanizării lui.

Teoria de mai sus poate fi extinsă la întreaga scară a vieții și activității umane. În perspectivă ortodoxă, revendicarea

dreptății și păcii [dikaiosýne kai eiréne] se revelează și ea ca reflexul și, în același timp, ca efortul nostalgic, conștient sau inconștient, ca umanitatea să ajungă la modul minunat de existență al Arhetipului ei Treimic, după chipul căruia a fost plasmuită și în care numai își poate găsi pacea și odihna.²⁶ Omul întreg, suflet și trup, existență personală în relație naturală cu celelalte existențe umane și în legătură organică cu cosmosul, tinde prin însăși constituția lui să-și depășească limitele și să devină nemărginit și nemuritor. “Fiindcă setea sufletelor omenești are nevoie de o apă infinită, iar lumea aceasta mărginită cum ar putea să o satisfacă?”²⁷ (Nicolae Cabasila).

Acest adevăr, a cărui formulare uimește statornic pe savanți, explică și în același timp întregeste tema “chipul lui Dumnezeu” în om. Aceasta pentru că “chipul” unifică și călăuzește în mod eficient spre “țelul” lor toate eforturile omenești fragmentare și oarbe singure și, în consecință, pline de o mândrie naivă.

Părinții însă, șovăie, precum vedem din unele texte ale lor, să adopte uimirea elinilor față de omul “*microcosm*”²⁸ pentru faptul că recapitulează în el tot universul. Acest mare fapt este totuși mic pentru Părinți. Și ei se grăbesc să completeze că adevărata măreție a omului nu se găsește în aceea că este existența biologică cea mai înaltă, un animal (viețuitor) “rațional” sau “politic”, ci în aceea că este un “*viețuitor... îndumnezeit*”²⁹, că reprezintă existența creată care “*aprimet porunca să devină dumnezeu*”.²⁹ Măreția lui nu se află pur și simplu în faptul că este un “microcosm”, ci în acela că este chemat să devină o “biserica tainică”³⁰, un cosmos mare și nou în cel mic și vechi. “Pentru că fiecare din noi este adus la existență de către Dumnezeu ca o a doua lume mare în această lume mică și văzută”.³¹ “În ce constă măreția omului?” întreabă Sfântul Grigorie de Nyssa. Și răspunde: “Nu în asemănarea lui cu lumea creată, ci în faptul că este făcut după chipul naturii care l-a creat”³². Aceasta înseamnă că măreția omului se află în *destinul* lui.

Așa cum adevărul și posibilitățile creației materiale se

revelează și realizează în om, tot astfel și adevărul și posibilitățile omului creat se revelează și realizează în Dumnezeu Cel necreat. Astfel devine limpede că motivul pentru care omul rămâne și va rămâne pentru știință un mister ține de faptul că el se află dincolo de limitele științei, că în nucleul lui, din cauza constituției sale proprii, el este o *ființă teologică* [ón theologikó].

c) *Originea* [arché] în Hristos a omului. Această ultimă afirmație ne conduce la tema obârșiei omului și ne obligă să cercetăm nu numai analogia, ci și ontologia “chipului lui Dumnezeu” din om.

Ca omul să se asemene cu Dumnezeu și să tindă spre el, este necesar să aibă întru sine un element divin. *Ce fel, însă, și ce anume este în mod exact acest element?* Întrebarea e fundamentală. În fapt este vorba de marea chestiune a tuturor filosofiilor și teologiilor serioase, adică despre relația Dumnezeu-om, creat-necreat.³³ Pentru soluționarea acestei probleme, cum este cunoscut, au fost formulate variate teorii: teoria ideilor (Platon), a Logosului (Filon), a emanației (gnosticii), a autonomiei (ateii), ș.a.

Din perspectivă creștin ortodoxă și sintetizând întreaga Tradiție patristică de până la el, Sf. Ioan Damaschin învață că: “toate sunt distanțate de Dumnezeu, nu însă prin loc ci prin natură”.³⁴ Interpretând această expresie, Gheorghe Florovsky formulează teza fundamentală că distanța ființială între natura divină și cea umană “nu este suprimată în nici un caz, ci este numai ascunsă oarecum de iubirea infinită a lui Dumnezeu”.³⁵ Distanța ființială între natura creată și cea necreată este absolută și infinită. Dar, fără să desființeze distanța ființială, însăși bunătatea infinită a lui Dumnezeu a binevoit să arunce dintru început o punte peste ea prin energiile ei necreate. Tema teologică și cosmologică a energiilor necreate ale lui Dumnezeu și tema antropologică a “chipului lui Dumnezeu” în om se întâlnesc exact în acest punct. Energiile lui Dumnezeu care susțin, conservă și, în relație cu lumea, au scopul de a o călăuzi spre desăvârșirea ei, dobândesc în om un purtător creat concret: libertatea omului, și o direcție concretă: unirea omului cu

Dumnezeu Cuvântul. Acesta e conținutul “chipului lui Dumnezeu” în om.

Omul a fost primul segment al creației - “țărână din pământ” (Fac.2, 7) - care a fost legat în chip adevărat și real, datorită “chipului”, de Dumnezeu; a fost prima formă de viață biologică - evident cea mai înaltă care a existat pe pământ în a șasea zi a creației ^{36d}, care a fost înălțată datorită suflării Duhului la o viață spirituală, adică în mod adevărat și real teocentrică. Materia creată, “țărâna din pământ,” a fost organizată astfel pentru prima dată teologic, creația materială a dobândit o formă și o constituție după chipul lui Dumnezeu, viața pe pământ a devenit conștientă, liberă și personală.

Trebuie să remarcăm, în paralel cu cele de mai sus, că Sfântul Nicodim Aghioritul, urmând pe Sfântul Ioan Damaschin ³⁷ și pe Sfântul Grigorie Palama ³⁸, învață că în Dumnezeu vedem trei feluri de unire și comuniune: “după ființă”, “după ipostas” și “după lucrare”. ³⁹ *După ființă* [kat' ousían] sunt unite numai cele trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi; unirea după ipostas [kat'hypóstasin] (ipostatică) a realizat-o Cuvântul lui Dumnezeu atunci când și-a asumat trupul din Fecioara Maria; pe când lucrurile pe care le-am spus mai sus arată că unirea după lucrare (sau energie) [kat'énérgeian] a fost dăruită omului prin creația lui “după chipul lui Dumnezeu”. Dar este limpede că această a treia unire - și acest punct are o însemnătate deosebită pentru tema noastră - nu este deplină, pentru că ea nu desființează distanța între natura divină și cea umană, ci putem spune că ea aruncă doar o punte peste aceasta. Întreaga ei semnificație se află în faptul că *pregătește și conduce spre unirea ipostatică* care este deplină și definitivă pentru că, de vreme ce în Hristos natura divină și cea umană au același ipostas sau aceeași persoană, nu mai e cu putință să le separe nici o distanță. Ipostasul comun “suprimă distanța divinității și umanității fiind un termen comun al fiecărei naturi, pentru că la cele distanțate între ele n-ar putea fi un termen comun”. ⁴⁰

Unirea după lucrare a lui Dumnezeu și a omului, care

a fost dăruită umanității prin crearea lui Adam “după chipul lui Dumnezeu”, a avut scopul de a conduce natura umană la unirea ipostatică cu Dumnezeu-Cuvântul în Hristos. Acest scop a reprezentat destinul original al lui Adam și el a rămas permanent și neschimbat - “căci sfaturile Domnului sunt nestrămutate” - și după cădere. El a continuat să constituie esența pedagogiei lui Dumnezeu față de poporul iudaic, conținutul și țelul nu numai al proorocilor, ci al întregii istorii sfinte a mântuirii.

Devine astfel limpede faptul că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. Tocmai din acest motiv în concepția patristică despre originea omului, teoria evoluției nu este o problemă, așa cum nu crează o problemă pentru credincios specia lemnului din care este făcută o icoană bisericească. Știința poate și are datoria de a studia “materia” din care a fost făcut omul, dar orice om de știință serios știe că îi este imposibil să cerceteze cu știința obiectivă “modelul” pe baza căruia a fost făcut omul. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui. Aceasta tocmai fiindcă modelul este cel care organizează, pecetluiește și configurează materia și, în același timp, o atrage. Modelul (arhetipul) reprezintă conținutul ontologic al “chipului” (“icoanei”).

Acest ultim punct înseamnă că adevărul ontologic al omului nu se află în sinele lui înțeles în mod autonom: în însușirile lui naturale, cum susțin teoriile materialiste, în suflet sau în partea superioară a sufletului, mintea (intelectul), cum credeau mulți filosofi antici, sau exclusiv în persoana omului, cum admit sistemele filosofice personocentrice contemporane, ci în *Arhetipul* lui. De vreme ce omul este o icoană, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuși “materialul” creat, ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. *Ontologia lui este iconică*.

Cele două elemente prin care Arhetipul se află și

lucrează în mod real în om și care constituie realitatea propriu-zisă a omului sunt subliniate cu claritate de un text caracteristic al Sfântului Grigorie de Nyssa: "Așa cum ochiul vine în comuniune cu lumina prin strălucirea care se află în mod natural în el, atrăgându-și prin această putere sădită în mod natural în el ceea ce este conatural cu el, așa a fost necesar să fie amestecat cu natura umană ceva conatural cu Divinul, ca prin această corespondență aceasta să aibă dorința față de ceea ce care e înrudit intim... De aceea a fost împodobit cu viață, rațiune și înțelepciune, și toate cele bune vrednice de Dumnezeu, pentru ca prin fiecare din acestea să aibă dorire după acelea cu care este înrudit intim... Acestea le-a arătat cuvântul despre facerea lumii într-un singur cuvânt folosindu-se de o expresie cuprinzătoare și zicând că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu." ⁴¹

În acest text devine limpede pe de o parte *constituția teologică* a omului ("pentru aceasta a fost împodobit cu viață, înțelepciune și toate cele bune vrednice de Dumnezeu") iar pe de alta atracția pe care o exercită în mod interior asupra omului Arhetipul ("atrăgându-și la sine ceea ce e conatural cu el prin puterea sădită în mod natural în el").

Cum este, însă, concret, Arhetipul Însuși? Această temă are o semnificație decisivă și e necesar să fie cercetată.

2. Arhetipul omului: Logosul întrupat

Am menționat deja că la Irineu, Origen, Atanasie, Grigorie de Nyssa și alți Părinți, între care Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama, arhetipul omului este Hristos. Un text al lui Nicolae Cabasila nu ne permite nici o îndoială în acest sens. El seamănă în mod caracteristic cu textul Sfântului Grigorie de Nyssa pe care l-am citat și, în același timp, îl interpretează în mod decisiv: "fiindcă pentru Omul cel nou a fost alcătuită dintru început natura omului; mintea și dorința au fost făcute

pentru Acela: minte am primit ca să cunoaștem pe Hristos, dorință ca să alergăm spre El, memorie avem ca să-L purtăm în ea pe El, *fiindcă El a fost Arhetipul celor zidite (de El)*. Fiindcă nu Adam cel vechi este modelul lui Adam cel nou, ci Adam cel nou este modelul celui vechi." ⁴²

Arhetipul omului nu este, deci, pur și simplu Logosul, ci *Logosul întrupat*. "Omul merge spre Hristos nu numai pentru Dumnezeirea lui, care e țelul a toate, ci și din pricina celeilalte naturi a lui" (cea umană). ⁴³

Nu are importanță faptul că Hristos nu a existat istoric pe vremea creației lui Adam. Faptul că Hristos este în realitatea supratemporală a lui Dumnezeu "mai-întâi-născut decât toată zidirea" (Col.1, 15-17) constituie o învățătură biblică fundamentală. Dacă omul, pentru care a fost făcută întreaga creație materială, a răsărit pe pământ ultimul după toate creaturile, atunci este, negreșit, logic ca Hristos, Care reprezintă scopul întregii creații materiale și spirituale, să fie posterior lui Adam, de vreme ce toate lucrurile sunt conduse de la cele nedesăvârșite spre desăvârșire. ⁴⁴ Ca realizare supremă a omului, este firesc ca Hristos să reprezinte scopul mersului ascendent al umanității, început dar și capăt al istoriei.

În acest prim adevăr se ascunde un al doilea, la fel de important. Faptul că Adam a fost creat după chipul lui Hristos înseamnă că el trebuia să se înalțe la Arhetipul lui sau, mai exact, să se curățească și să iubească pe Dumnezeu în așa măsură încât Dumnezeu să vină să se sălășluiască întru el. Logosul să se unească ipostatic cu omul și, astfel, să apară în istorie Hristos, să se arate Dumnezeu-Omul [*o Theánthropos*]. "Intrarea în lume a Celui întâi născut" (Evr.1, 6) reprezintă sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu, taina supremă, "ascunsă din veacuri și din neam în neam" (Col.1, 26). Hristos a fost "sfatul și voia Tatălui". ⁴⁵ El a fost pre-destinarea [*ho pro-ormismós*] și în consecință mersul natural și capătul drumului omului. Omul, scrie Nicolae Cabasila, "a fost făcut dintru început" spre Hristos "ca spre un canon și o definiție... *ca să poată primi pe Dumnezeu*". ⁴⁶ Deraierea de la acest drum a

constituit-o căderea.

“Așadar, creația omului după chipul lui Dumnezeu Care l-a plăsmuit, s-a făcut dintru început pentru El (Hristos), ca să poată *cuprinde cândva Arhetipul*; și legea din Rai dată de Dumnezeu a fost tot pentru El (Hristos)”, ca să ajute, adică, pe om să fie călăuzit spre Hristos, scrie Sfântul Grigorie Palama.⁴⁷

Și dumnezeiescul Maxim: “Aceasta este taina cea mare și ascunsă; aceasta este ținta [telós] fericită pentru care s-au alcătuit toate; acesta este scopul [skópos] dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. *Spre această țintă* (spre unirea ipostatică a naturii divine și umane, spre Hristos) privind, a adus Dumnezeu la existență ființele celor ce sunt.”⁴⁸

Și, cu mai mare claritate, iarăși Sfântul Cabasila: “Fiindcă Dumnezeu n-a creat natura umană privind spre altceva... ci a făcut-o căutând aceasta: ca să-și ia din ea Maica, când va voi să se nască; și *presupunând mai întâi ca pe un canon această nevoie* (unirea ipostatică, Hristos), spre aceasta plăsmuiește mai apoi pe om.”⁴⁹

Prin urmare, faptul că Dumnezeu a plăsmuit pe om “după chipul Lui” înseamnă, în ultimă analiză că l-a creat astfel ca el să tindă prin însăși natura lui, prin însuși faptul că este om, spre cel ce este Chipul Său Dumnezeiesc. Înseamnă că El i-a dat daruri, și i le-a dat în mod real, astfel încât aceste daruri să constituie pentru om, însăși posibilitatea și scopul de a sluji activ la Întruparea Logosului care e “Chipul” sau “Icoana” desăvârșită și unică “a Tatălui”. Și astfel, omul, enipostaziat în Logos, să poată fi înălțat și el la “chip”, să se arate și el “icoană” sau “chip al lui Dumnezeu”.

Acest fapt face vădit adevărul că “chipul lui Dumnezeu” în om reprezintă un dar și în același timp un scop, o bogăție dar și un destin, cu alte cuvinte, că el constituie în mod real însăși existența umană, dar numai în potență. “Chipul lui Dumnezeu” este o posibilitate reală, un gaj de logodnă care trebuie să

conducă la nuntă, adică la unirea ipostatică, amestecul neamestecat dar real al naturii divine și umane. Numai atunci “existența” iconică sau în potență a omului devine o “existență reală”. Omul își găsește conținutul ontologic în Arhetip.

Acest adevăr fundamental are anumite dimensiuni care se cuvin subliniate:

1. *Hristos nu este o întâmplare, un accident în istorie.* Întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul nu constituie o simplă consecință a biruinței diavolului asupra omului. Hristos nu este efectul unei lucrări a satanei. Unirea naturii divine și umane s-a făcut pentru că ea constituie sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu. Modul în care s-a realizat în fapt această mare taină s-a schimbat,^{50*} faptul a rămas același. “Fiindcă este evident tuturor că taina săvârșită în Hristos la sfârșitul veacului este neîndoiește arătare și plinire a celor așezate în protopărintele nostru la începutul veacului”.^{51*}

2. Înainte de a se fi unit ipostatic natura divină cu cea umană și chiar și înainte de cădere, omul exista *pentru Hristos*, ceea ce înseamnă că avea și atunci, cu toate că nu păcătuisese, *nevoie de mântuire*, de vreme ce era nedesăvârșit și neîmplinit, “prunc”. Învățătura aceasta constituie nucleul teologiei Sfântului Irineu.⁵² Natura umană, însă, nu se putea întregi prin simpla ei tindere spre desăvârșire; ea trebuia să realizeze unirea cu Arhetipul. De vreme ce Hristos este “capul Trupului Bisericii” (Col.1, 18), fapt care pentru gândirea patristică înseamnă că Hristos este capul adevăratei umanități, natura umană neprimind încă ipostasul Logosului, era oarecum fără ipostas real, îi lipsea faptul “de a fi ipostaziată după Hristos”.⁵³ Era o femeie necăsătorită, sterilă și, cum spune Pavel, “lipsită de cap” (I Cor.11, 3).^{54*} Realizarea omului ca ființă cu adevărat întregită, “mântuită”, a avut loc prin nașterea lui Hristos. Oamenii reali s-au născut atunci când Hristos a intrat în viața aceasta și s-a născut”.⁵⁵ Din acest motiv Vasile cel Mare numește în mod real și nu metaforic ziua nașterii lui Hristos “zi de naștere a umanității”.⁵⁶

3. *Scopul primului om rămâne totdeauna același.* Fiecare om creat "după chipul" lui Dumnezeu este chemat să devină "chip" în Hristos. "Să (re)dăm chipului (ceea ce este) <după chipul>(lui Dumnezeu)", scrie Sfântul Grigorie Teologul.⁵⁷ Hristos a deschis drumul pentru realizarea acestui scop. Într-adevăr, nașterea lui Dumnezeu Cuvântul și Iconomia Lui în trup *nu se epuizează în răscumpărare*, în eliberarea de urmările greșelii lui Adam. Domnul l-a izbăvit pe om de aservirea lui păcatului, diavolului și morții, dar a realizat și lucrul pe care nu l-a realizat Adam. L-a unit cu Dumnezeu dăruindu-i *existența* adevărată în Hristos și înălțându-l la rangul de *făptură nouă*.⁵⁸ Hristos reprezintă mântuirea omului nu numai la modul negativ, izbăvind-l de consecințele păcatului protopărinților, ci și pozitiv, întregind *existența* lui iconică dinainte de cădere. Relația Lui cu omul nu e numai tămăduitoare. Mântuirea [he sotería] omului e ceva mult mai larg decât răscumpărarea, ea *coincide cu îndumnezeirea* [té théose].

4. *Conținutul antropologic real al îndumnezeirii este hristificarea* [christopoíesis]. Nu e o întâmplare faptul că Apostolul Pavel în Epistola către Coloseni, în care laudă într-un imn pe Hristos ca pe "chipul Dumnezeului celui nevăzut, mai-întâi-născut decât toată zidirea..." (1, 15-18), cheamă pe "tot omul" să se facă "desăvârșit în Hristos" (1, 28) și pe credincioși să fie "pliniți întru El" (2, 10). Îndemnul lui Pavel către omul credincios ca el să se înfățișeze ca "bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Efes.4, 13), să dobândească "mintea lui Hristos" (I Cor.2, 16), "inima lui Hristos" (Efes.3, 17), etc., nu e făcut din motive de pietate externă și sentimentalism, ci el vorbește ontologic. Nu îndeamnă la o imitație exterioară pur etică, ci la o hristificare reală. Pentru că, așa cum scrie Sfântul Maxim, "Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu... vrea pururea și în toate să se lucreze taina Întrupării Sale".⁵⁹

5. *"Viața în Hristos"* a lui Pavel, Părinții Bisericii au numit-o *îndumnezeire*, în principal ca să apere scopul final și conținutul real al vieții în Hristos de primejdiile pe care le-au

creat ereziile. Mai întâi arianismul care, învățând că Hristos este o creatură, restrângea inevitabil viața în Hristos în limitele creatului, iar în continuare și celelalte erezii hristologice (nestorianismul, monofizismul, apolinarismul, ș.a.)⁶¹. Părinții n-au omis niciodată să accentueze faptul că atât conținutul cât și calea îndumnezeirii este unirea cu Hristos, tocmai fiindcă unirea cu Arhetipul este cea care conduce pe om la întregirea lui.⁶⁰

6. Într-o epocă ulterioară (și această observație este necesară pentru ca cititorul cărui îi sunt străine poate tezele de mai sus, să înțeleagă de ce îi sunt străine), începând de la sfârșitul secolului al XII-lea, în Occident a dominat o concepție diferită de concepția teologică, antropologică și, prin extensiune, soteriologică și ecleziologică de mai sus. Această concepție s-a impus și în Grecia începând din secolul al XIX-lea, când la nou-înființata Universitate din Atena teologia a fost cultivată și predată în legătură nu atât cu Tradiția patristică, cât mai ales cu știința teologică occidentală contemporană. Rezultatul a fost extinderea și în Grecia a concepției occidentale despre creștinism.

7. În ultimele decenii, *tema îndumnezeirii* s-a ridicat din nou la suprafață și este suficient studiată. Faptul este de bun augur dar considerăm că mai trebuie făcut un pas. Dintr-o categorie spirituală generală, îndumnezeirea trebuie să câștige un conținut antropologic concret, ceea ce în limbajul Părinților înseamnă un conținut *în același timp antropologic și hristologic*, trebuie adică să fie înțeles iarăși ca o *hristificare*. Înțeles în acest mod, scopul omului și mijloacele de realizare ale acestui scop, credința, paza poruncilor, asceza, Tainele, întreaga viață bisericească și duhovnicească, toate se luminează interior, își găsesc legătura organică între ele, cu lumea și cu Hristos, începutul și sfârșitul a toate.

8. În celelalte capitole ale cărții ne vom strădui să prezentăm înțelegerea patristică, nouă pentru noi cei de azi, și totuși tradițională, a acestor realități. Merită aici să remarcăm eliberarea pe care o crează omului această teorie.

Mai întâi, o eliberare *de rău și de păcat*. Oricât de înfricoșător ar fi răul, de vreme ce acesta și nu Hristos e ceva episodic și accidental, se dovedește în ultimă analiză a fi mic. Înțelegerea omului - a mântuirii, a vieții spirituale, etc - este dezlegată de rău și legată de Hristos. Răul este relativizat. Adâncul cel mai mare al păcatului nu atinge obârșia și țelul omului. Omul poate rămâne rob păcatului, legat de el, dar poate fi și dezlegat. Obârșia sa de formă și țelul teocentric îl fac mai mare decât răul și păcatul, mai tare decât diavolul.

Eliberare apoi, de concepția *ciclică* și în ultimă analiză statică a istoriei, dar și de cealaltă concepție care consideră istoria ca pe o *evoluție* biologică sau dialectică. Din moment ce principiul ontologic al omului se află nu în biologic, ci în existența în Hristos, și realizarea existenței în Hristos constituie un mers de la "după chip" la Chip sau de la existența iconică la cea reală, istoria poate fi înțeleasă tocmai ca realizarea acestui mers. Ca atare, ea își are obârșia și ținta finală [archè kai télos] în Hristos. Și întrucât Hristos nu este numai "Cel ce a fost și Cel ce este", ci și "Cel ce vine", istoria nu e mișcată și determinată numai de trecut și de prezent, ci și de viitor, unde ca viitor vom considera nu legitățile spre care conduce evoluția biologică sau dialectică necesară a creației, ci Venirea la sfârșitul veacurilor a Celui ce recapitulează toate, Hristos, adică a Logosului împreună cu trupul Lui, cosmosul transfigurat. Astfel, dezvoltarea sau evoluția umanității și, în genere, a creației se luminează interior, iar înțelegerea ei nu se limitează la procesele de schimbare observate în materia chipului, ci, fără să fie desconsiderată această primă dimensiune, ea se extinde și se înțelege în principal ca *evoluție sau înălțare a chipului spre Arhetip*. Evoluția chipului spre Arhetip depășește, astfel, limitele creației - limite pe care se află constrânși să le pună toți câți privesc numai la materia chipului, ignorând însuși chipul - și merge la infinit. În acest mod, evoluția este înțeleasă și pusă în valoare în toate dimensiunile ei - nu numai în cele pe care le determină observația științifică.

9. Aceste teze ne conduc spre *nucleul problemei*

antropologice, așa cum o abordăm astăzi. Adevărul pe care-l cuprind este adevărul antropologic cel mai nevralgic, dureros, dar în același timp salvator pentru omul contemporan. Dureros, pentru că smulge din rădăcini și cea mai mică zvâcnire de revendicare a *autonomiei*. Salvator, pentru că deschide înaintea omului orizonturi mărețe și nesfârșite pentru o *activitate și dezvoltare* reală și cu adevărat umană.

Desigur, spunând că acest adevăr lovește puternic autonomia, nu înțelegem că justifică heteronomia în înțelesul filozofic al acestor termeni. Acești termeni au fost greșit înțeleși și explicați în ultimele secole și de altfel, se găsesc, în esență, în afara problematicii ortodoxe. Efortul pe care-l facem aici este de a arăta că Dumnezeu nu este pentru om un "principiu" exterior, de care omul atârână în mod exterior, ci în mod real și adevărat principiul și țelul lui ontologic. Fiind plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul este alcătuit teologic. Și pentru ca să fie adevărat, el trebuie să existe și să trăiască în fiecare clipă teocentric. Când Îl neagă pe Dumnezeu omul se neagă pe sine însuși și se autodistruge. Când viețuiește teocentric, el se pune în valoare la infinit pe sine însuși, se dezvoltă și întregeste în veșnicie. Asupra acestui punct vom reveni.

B. "Haine de piele"

[dermátinoi chitónes]

Spuneam la începutul acestui studiu că scopul lui este, pe de o parte, elucidarea principiului constituției destinului, a naturii omului în general, iar, pe de altă parte, stabilirea unei baze pe care teologia ortodoxă se va putea sprijini spre a ajuta efectiv lumea contemporană.

Cele câte le-am spus despre conținutul "chipului lui Dumnezeu" în om răspund la primul punct, arată starea naturală a omului. Cu toate acestea, nu suficient, deoarece experiența arată că realitatea istorică a omului este diferită de cea pe care am văzut că e determinată de "chipul lui Dumnezeu" în om. În concepția creștină, aceasta se datorează faptului că realitatea istorică evoluează în starea contrară naturii în care se află omul după cădere. Această stare rămâne să o studiem.

În ce privește cel de-al doilea punct, cele câte le-am spus pot să ajute în parte, pentru că în esență ele luminează pozitiv și pun în valoare, căutările centrale ale omului după cunoaștere, dezvoltare, dreptate, libertate, etc., ca și căutări ale naturii lui de chip (iconice). În concepția creștină, aceasta nu se datorează faptului că nu este cu puțință ca el să le găsească, că ele nu-i aparțin, ci faptului că le caută mișcându-se dintr-un punct de pornire greșit și într-o direcție greșită. Punctul de pornire greșit este nrecunoașterea stării contrare naturii în care ne găsim, iar direcția greșită este faptul că noi căutăm ceva ce este de fapt contrar naturii. Bunurile naturale pentru om sunt cu puțință să fie găsite, dacă sunt căutate în izvorul lor real și dacă, pentru ca să le găsească, omul se mișcă valorificând puterile lui naturale.

Pentru ca să explice starea de după cădere a omului, și pentru ca să creeze din datul contrar naturii al existenței de după cădere a doua bază a acelei punți care, având prima bază în "chipul lui Dumnezeu" în om, să îngăduie omului deopotrivă să supraviețuiască în starea contrară naturii, și să se întoarcă la starea conformă "chipului", ba chiar, întregind elanul ultimului, să ajungă la chip, Părinții au dezvoltat învățătura de mare însemnătate despre "hainele de piele". Prin aceasta nu au făcut altceva decât să dezvolte și cea de-a doua din tezele fundamentale ale Revelației biblice, adică faptul că, după căderea protopărinților, ca ei să poată supraviețui, Dumnezeu, "i-a îmbrăcat" prin milostivirea Sa "în haine de piele" (Fac.3, 21). Este limpede că pentru întregirea studiului nostru este necesar să privim mai îndeaproape și această învățătură patristică.⁶¹

1. Conținutul antropologic general

Înainte de toate trebuie accentuat faptul că, așa cum arată limpede relatarea Genezei, "hainele de piele" au fost adăugate omului după cădere și că *nu reprezintă un element constitutiv natural al lui*.⁶² Ceea ce observația empirică numește "naturalitatea" omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare *ulterioară*, de după cădere, nu însăși natura lui originară, și prin urmare, adevărată. "Pentru că proprie și conformă naturii este pentru oameni viața asemănată naturii divine".⁶³ Prin urmare, dacă vrea să-și înțeleagă pe deplin existența, elementele bune dar și cele terifiante care-l biciuiesc, omul contemporan este chemat să-și lărgască orizontul, să se întrebe dacă nu cumva ceea ce el consideră "natural" nu e chiar așa înțeles de la sine. Și trebuie să remarcăm că este de bun augur faptul că în spațiul științelor antropologice savanții își pun în ultimii ani aceeași întrebare.⁶⁴ Desigur, pentru cel ce vrea să se miște în spațiul antropologiei biblico-patristice ortodoxe, această distincție are o însemnătate decisivă și de aceea, în continuare, trebuie să fie luată bine în considerare.

Al doilea punct care trebuie remarcat cu această ocazie este faptul că *hainele de piele nu reprezintă trupul* [sóma] *omului*. De timpuriu, Părinții s-au văzut nevoiți să accentueze aceasta⁶⁵ ca să suprimere ereziile gnosticilor care valorizau negativ trupul.⁶⁵ Nu este de mirare faptul că Origen, influențat de concepția lui eronată despre preexistența sufletelor, a șovăit dacă sub expresia Scripturii “haine de piele” trebuie înțelese sau nu trupurile.⁶⁶ Dar chiar și împotriva acestei șovăieli Părinții exercită o critică dură⁶⁷, caracteristică pentru efortul lor de a sublinia nu numai valoarea pozitivă a trupului, ci de a accentua adevărul creștin central că, împreună cu sufletul, trupul alcătuiește prin compunere (sinteză) natura umană deplină. “Om, însă, după natură nu se numește foarte adevărat, nici sufletul fără trup nici trupul fără suflet, ci compusul rezultat din compunerea sufletului și trupului într-un singur chip”.⁶⁸ Pentru Tradiția patristică acest adevăr este nu numai central ci și limpede. Este nevoie, astfel, să insistăm aici asupra documentării sau analizei lui.

Ce sunt însă hainele de piele? Am vorbit deja mai sus despre învățătura plină de semnificații a Părinților cu privire la această temă. Învățătura patristică este într-adevăr plină de semnificații, însă nu este sistematică. Așa cum, pentru a exprima realitatea conformă naturii omului, Părinții s-au folosit de expresia “după chipul lui Dumnezeu” fără să edifice, însă, în jurul acestui adevăr un sistem, tot așa, ca să descrie și să interpreteze starea de după cădere a omului, s-au folosit adeseori de conceptul de “haine de piele”. În acest mod, ei au formulat multe adevăruri privitoare la “hainele de piele” și au făcut variate aplicări ale acestui termen.

Un prim loc comun al tuturor acestor aplicări este acela că “hainele de piele” exprimă *mortalitatea* biologică [nekrótes] privită de ei ca o a doua natură a omului de după cădere. “Pentru aceasta (Dumnezeu) a făcut hainele de piele, ca și cum l-ar fi îmbrăcat (pe om) cu mortalitatea...” (Metodie din Olym).⁶⁹ În vreme ce înainte de cădere omul era “gol, scutit de purtarea pieilor moarte”,⁷⁰ după aceasta el “și-a ascuns (goliciunea) de jur împrejur cu piei moarte” (Grigorie de Nyssa).⁷¹ “Așadar,

mortalitatea a fost adusă din natura viețuitoarelor necuvântătoare asupra naturii create pentru nemurire prin iconomie” (Grigorie de Nyssa).⁷²

Caracteristic în aceste pasaje și în altele pe care nu le-am mai citat⁷³, este faptul că nu e vorba de moarte [thánatos], ci de mortalitate [nekrótes], de o nouă stare în care se găsește omul, de o *viață în moarte* [mia en thanáto zoé].⁷⁴ Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor. Omul nu mai are, ca înainte, viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal acum este moartea, *viața* [zoé] *s-a schimbat în supraviețuire* [epibióse].

Într-o inspirată “tâlcuire a modului în care s-a făcut căderea lui Adam”, Sfântul Maxim Mărturisitorul îl vede pe omul cel dintâi creat grăbindu-se să creeze în el în mod tehnic însușirile lui Dumnezeu, să creeze în el în mod autonom, “fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu și nu după Dumnezeu”, ceea ce e o caracteristică exclusivă a lui Dumnezeu: *viața în sine*. El a părăsit astfel hrana dumnezeiască⁷⁵ potrivită naturii lui și, pentru a-și duce viața lui separată, a ales ca hrană rodul pomului oprit, cu toate că a fost învățat dinainte că acesta este un rod al morții, adică un rod al neîncetatei curgeri, schimbări și alterări. Astfel și-a făcut străcioasă, asemenea rodului, și viața lui iar moartea a ajuns vie în el. Pentru că, explică dumnezeiescul Părinte, de vreme ce moartea există ca o stricăciune și descompunere a fapturii care se crează în fiecare clipă, iar trupul creat neîncetat prin afluența și scurgerea mâncărilor se strică și se descompune în mod natural, este evident că cele prin care Adam crede că se crează viața au creat în el și în noi moartea pe care o țin de atunci în floare. Astfel, Adam a dat morții întreaga natură umană. “Și moartea trăiește de atunci în tot acest interval de timp *făcându-ne pe noi mâncare a ei însăși*, iar noi nu mai trăim niciodată, fiind pururea devorați de ea prin stricăciune”.⁷⁶ De aceea, puțin mai jos, numește “capătul acestei vieți prezente nu moartea, ci izbăvirea de moarte”.⁷⁷

Așadar mortalitatea, absența vieții trăită de sufletele

sensibile ale fiecărei epoci ca absență a sensului, viața “umedă și dizolvată”⁷⁸ sau “răcită”⁷⁹, este prima dimensiune a hainelor de piele.

Această mortalitate este o caracteristică a *naturii iraționale*. Faptul că omul a fost îmbrăcat cu ea coincide cu faptul că a îmbrăcat natura irațională, că de acum el trăiește viața ei și se caracterizează prin însușirile ei. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre acea “haină moartă și hidoasă aruncată asupra noastră, alcătuită din pieile viețuitoarelor iraționale”. Și explică: “auzind vorbindu-se despre “piele” sunt de părere că trebuie să-mi înțelegi *aspectul exterior al naturii iraționale* în care am fost îmbrăcați ca unii ce ne-am familiarizat spre pătimire”. Și cu și mai mare claritate precizează: “Cele pe care le-a luat (omul) de la pielea viețuitorului irațional sunt: împreunarea sexuală, concepția, nașterea, întinăciunea, alăptarea la sân, hrana, scurgerea seminței, creșterea de la mic la desăvârșit, floarea vârstei, bătrânețea, boala, moartea”⁸⁰, adică *ceea ce astăzi numim viață biologică*.

Ar fi o greșeală să considerăm că în acest text este vorba exclusiv de trup numai pentru că “hainele de piele” se epuizează la trup. “Împreunarea”, “nașterea”, “sânul” și celelalte stadii de dezvoltare ale omului nu se epuizează în lucrările trupesti, ci conțin și lucrările sau funcțiile sufletului care și ele îmbracă “aspectul exterior irațional” - este semnificativ că nu se spune trupul irațional - își pierde libertatea și raționalitatea și decad în *instinctivitate*. Întregul organism psihosomatic al omului a suferit odată cu căderea un fel de pipernicire, s-a închis în datele “aspectului exterior al unui animal irațional”.

Efectul acestei închideri este *viața i-rațională* sau *para-rațională*. Caracteristicile și înclinațiile deiforme ale “chipului lui Dumnezeu” în om au deviat de la direcția și funcționalitatea lor naturală, în acord cu rațiunea lor conaturală, s-au deformat, au fost supuse naturii iraționale, și însușirile acestora au fost îmbrăcate de om ca haine iraționale. Viețuitoarele purtătoare-de-trup se conservă prin irascibilitate, scrie Sfântul

Grigorie, și se înmulțesc prin plăcere; lașitatea le salvează pe cele lipsite de putere și frica pe cele ușor de prins. Toate acestea și celelalte asemănătoare “au intrat în constituția omului prin nașterea lui dobitocească”.⁸¹ Astfel “s-au amestecat în om cele proprii naturii iraționale”.⁸² Vom vedea mai jos cu mai multe detalii cum s-a făcut această înjugare a omului cu însușirile naturii iraționale care apar în om și funcționează ca patimi. Aici e de ajuns să observăm că ea reprezintă un element al “hainelor de piele”.

Dar viața pe care “hainele de piele” au impus-o omului este moartă sau biologică sau irațională, fiindcă, în ultimă analiză, e *materială*. “Hainele de piele” sunt identificate de Sfântul Grigorie de Nyssa cu “*frunzele trecătoare ale acestei vieți materialnice* pe care ni le-am cusut în chip rău (ca haine) dezbrăcați fiind de hainele cele proprii și strălucitoare”.⁸³ Această materialitate îmbrățișează întregul organism psihosomatic al omului și - merită să remarcăm încă odată - nu se referă exclusiv la trup. Continuând pasajul de mai sus, Sfântul Grigorie determină “frunzele vieții materialnice” ca fiind “desfătările, slava și cinstirile efemere și plenitudinile fulgerător ucigătoare ale trupului”⁸⁴ și în alt loc ca fiind “plăcerea și irascibilitatea, lăcomia pântecului și înfrânarea și cele asemenea”.⁸⁵ Slava, cinstea, irascibilitatea nu sunt caracteristice ale trupului.

Desigur, trupul a îmbrăcat “hainele de piele”, a devenit “dens și solid”⁸⁶, e caracterizat de “această constituție densă și grea”⁸⁷, în vreme ce la Înviere, când își va regăsi desăvârșită natura lui dinainte de cădere, “va fi rețesut” “subtil și aerian”, va fi restaurat în “frumusețea lui cea mai bună și dorită”.⁸⁸

Dar *funcțiile psihice* au devenit și ele, împreună cu cele trupesti, “*corporale*”,⁸⁹ constituind, după Sfântul Grigorie de Nyssa, împreună cu trupul, “acoperământul inimii... veșmântul carnal al omului vechi”.⁹⁰ “Iar spunând “carne”, determină cu mai mare exactitate pe omul cel vechi pe care Apostolul poruncește să fie dezbrăcat și lepădat”⁹¹, adică pe acel om pe care Apostolul îl numește “carnal” sau “psihic”, în opoziție cu

cel "spiritual".^k În acord cu o formulă cuprinzătoare a Sfântului Grigorie, hainele de piele sunt "*cugetul trupesc*".⁹²

Este vorba, deci, de o înjugare generală a omului cu materialitatea, cu neîncetata curgere a elementelor ce alcătuiesc lumea materială, cu continua mișcare și schimbare care-l fac împătimit și "carnal" în întregul lui. Înțelegem, astfel, de ce, pentru sfântul episcop al Nyssei, în această carnalitate biologică, irațională, materială, moartă, "cinstirile" pe care le află omul sunt în mod inevitabil "efemere" și pentru ce "plenitudinile", adică zvâcnirile, certitudinile "cărnii" sunt "ucigătoare", adică moarte și aducătoare-de-moarte.

Înainte de a fi îmbrăcat "hainele de piele", omul purta un veșmânt "*țesut de Dumnezeu*"⁹³, haina lui psiho-somatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu. Cei dintâi oameni creați "erau îmbrăcați cu slava de sus... slava de sus îi acoperea mai bine decât orice haină".⁹⁴ E vorba de veșmântul "chipului lui Dumnezeu" în om, de natura umană dinainte de cădere alcătuită cu suflarea lui Dumnezeu și construită deiform. În acel veșmânt strălucea "asemănarea cu Dumnezeu" pe care o constituiau nu o "figură exterioară" sau o "culoare", ci "nepătimirea", "fericirea" și "nestrăicirea", caracteristici în care "se contemplă frumusețea dumnezeiască".⁹⁵

Cel dintâi om zidit era, potrivit formulei cuprinzătoare a Sfântului Grigorie Teologul, "*gol pentru simplitate*".⁹⁶ Aceasta înseamnă, după cum explică Sfântul Maxim, că *trupul* lui nu cuprindea în el "calități" contrare între ele, care acum îl trag în direcții opuse, îl macină prin stricăciune și îl corup, ci "un alt amestec convenit lui... alcătuit din calități simple și necontradictorii între ele". Era "lipsit de curgere și de scurgere", liber de "schimbarea continuă dinspre amândouă acestea potrivit dominației calităților lor" și pentru aceasta era părtaș la "nemurirea cea după har".⁹⁷ Dacă vom înțelege "goliciunea" ca transparență, putem spune că trupul lui Adam era atât de simplu încât în realitate era transparent, deschis creației materiale, nu întâmpina nici o rezistență și lumea nu-i opunea nici ea nici o rezistență, fiindu-i predată întru totul. Menținându-și consistența

proprie și alteritatea lui față de lume, trupul uman nu avea, totuși, nici o distanță față de ea.

Și *sufletul* omului era deschis puterilor îngerești și lui Dumnezeu, nu întâmpina rezistență, având comuniune în tihnă atât cu lumea spirituală angelică cât și cu Duhul lui Dumnezeu. Exista atunci, scrie de Dumnezeu-grăitorul episcop al Nyssei, o stare unitară, ca a unui cor, a naturii raționale, angelice și umane "care privea spre Corifeul unic al corului și care conducea corul spre armonia dată de Acela". Dar păcatul "a dizolvat acea divină armonie a corului", întinzându-și alunecășul amăgirii la picioarele primilor oameni "care alcătuiau un cor împreună cu puterile îngerești", și omul a căzut, s-a amestecat cu noroiul, a dezertat la șarpe, a îmbrăcat hainele moarte și a ajuns un "cadavru". Astfel, "omul a rupt contactul lui cu Îngerii".⁹⁸ În mod asemănător s-a rupt și contactul omului cu creația materială.

Ajungem astfel la un al doilea punct al studiului nostru. Să vedem mai analitic cum s-a produs ruptura de mai sus și înjugarea corespunzătoare cu "aspectul exterior al unui viețuitor irațional", să explicăm adică *felul cum s-a prefăcut în "haine de piele" veșmântul deiform și țesut de Dumnezeu al omului dinainte de cădere*. Și astfel, se vor lumina unele aspecte ale întrebării inițiale referitoare la ce anume reprezintă conținutul antropologic al "hainelor de piele".

2. Transformarea puterilor "chipului lui Dumnezeu" din omul de înainte de cădere în "haine de piele"

În acest punct ne vom sprijini pe Sfântul Maxim Mărturisitorul.

După acest mare dascăl al Bisericii, caracteristica centrală a existenței omului conform naturii este o unitate relativă sau, mai exact, potențială, pe care omul este chemat să

o înalte "prin buna întrebuințare [euchrestia] a puterilor lui naturale" ⁹⁹ la o unitate deplină, realizată actual, a lui și a lumii în Dumnezeu.

Această unitate potențială, explică el, există între lumea materială și trupul omului, între trup și suflet, între suflet și Dumnezeu. Cunoaștem, scrie el, că "sufletul se află la mijloc între Dumnezeu și materie și are puteri unificatoare față de amândouă". ¹⁰⁰ Adam avea drept scop ca, utilizând corect puterile lui unificatoare, să realizeze în act unitatea în potență, unificând și astfel suprimând cele patru mari diviziuni ale universului: diviziunea omului în bărbat și femeie, a pământului în paradis și lume locuită, a naturii sensibile între cer și pământ, a naturii create în sensibilă și inteligibilă și, în fine, cea de-a cincea, cea mai înaltă și negrăită diviziune: între creație și Creator. ^{101*}

Într-un alt text, excepțional de dens, pe care vom încerca să-l prezentăm, explicându-l oarecum în continuare ¹⁰², Sfântul Maxim descrie mai în detaliu unitatea potențială originară, conformă naturii, și elucidează mai concret modul întregirii ei. El învață că există o corespondență "conform naturii" între puterile sufletului și simțurile trupului, între, de exemplu, facultatea intelectuală a sufletului, intelectul (mintea) și simțul vizual, între facultatea poftitoare (concupiscentă) a sufletului și simțul gustativ, între facultatea vitală a sufletului și simțul tactil, etc. Spre aceste simțuri trupesti care se manifestă în afară prin organele de simț corespunzătoare, sufletul "este purtat prin puterile lui" și, pornind de la simțurile trupesti, puterile sufletului "sunt transportate" spre lumea materială sensibilă. Astfel, dacă va face uz corect de simțuri, sufletul poate "prin puterile lui proprii" nu numai să organizeze și să guverneze lumea lăsând-o în afara lui însuși, ci și acesta este faptul fundamental - are putința să mute "în sine în mod înțelept tot ceea ce se vede și în care se ascunde Dumnezeu, fiind propovăduit de aceasta în tăcere".

În acest fel, se crează cele patru virtuți generale care nu sunt numai niște însușiri sufletești, ci stări reale, am spune

materiale, din moment ce sunt create din unirea, mai exact întrețeserea ("împletirea"), puterilor sufletului, a simțurilor corespunzătoare și organelor de simț ale trupurilor și a lucrărilor simțurilor prin care sufletul îmbrățișează lucrurile sensibile. Prima virtute este *chibzuința* [phrónesis] creată din împletirea între ele a puterilor intelectuale și raționale cu simțul vizual și auditiv al trupului, dar și cu lucrările corespunzătoare: cea cognitivă, care e lucrarea puterii cognitive, și cea epistemică, care e lucrarea puterii raționale. Prin chibzuință sufletul concentrează în el rațiunile lucrurilor sensibile și astfel le unește cu sinea lor. În mod asemănător sunt create și celelalte trei virtuți generale: *dreptatea*, *curajul* și *cumpătarea* [dikaiosýne, andreía, sophrosýne].

În continuare, prin unirea primelor două virtuți, a chibzuinței și a dreptății, care conțin deja fiecare, așa cum am văzut, împletite în ele puterile corespunzătoare ale sufletelor, simțurile trupesti și lucrările sufletelor asupra lucrurilor, se crează *virtutea mai generală a înțelepciunii* [sophía], care e alcătuită din toate puterile și simțurile cognitive - am spune ale funcțiilor psiho-somatice cognitive ale omului - dar și din lucrările acestor puteri sau din roadele care se nasc din întâlnirea funcțiilor cognitive cu lucrurile, care sunt cunoștințele. Iar din împletirea celorlalte două virtuți generale, a curajului și cumpătării, se crează *virtutea mai generală a blândeții* [praótes] care, reprezentând armonizarea și rezultanta tuturor puterilor active ale sufletului, ale simțurilor corespunzătoare ale trupului și ale lucrărilor simțurilor, se numește și *nepățimire*, pentru că nu e altceva decât "atotdesăvârșita nemișcare a iuțimii și poftei - (irascibilității și concupiscentei [thýmos kaí epithymía]) - spre cele contrare naturii".

Aceste două virtuți mai generale pe care le-am putea numi și stări spiritual-materiale sau funcții psiho-somatice ale omului, cu toate căte acestea le conțin în mod real așa cum am văzut, "sunt concentrate în virtutea cea mai generală dintre toate: iubirea [agápe]". Ca una ce este virtute "unificatoare", iubirea concentrează toate, adică atât elementele prime (sufletul

și puterile sufletului, trupul și simțurile trupesti, lucrările simțurilor asupra lucrurilor și rațiunile acelor lucruri), cât și mișcarea tuturor acestora spre țelul lor (virtuțile generale și mai generale care am văzut că sunt stări reale) într-o sinteză unitară, într-o unitate definitivă și simplă care are loc în Dumnezeu. Aceasta o face iubirea fiindcă este o virtute „extatică... și îndumnezeitoare [ekstatike... kai theopoietiké] în chip diferit pentru toate”.

Astfel, recapitulează Sfântul Maxim, folosindu-se de simțuri „ca de niște care raționale ale puterii lui”, sufletul prinde în ele cele sensibile și-și însușește rațiunile lor, iar puterile lui, cu tot ceea ce ele conțin acum, le unește cu virtuțile și cu rațiunile divine ascunse în ultimele, pentru că virtuțile nu sunt stări simplu omenești ci divino-umane. Iar înțelesul duhovnicesc care se află în rațiunile divine îmboldește din toate părțile sufletul și „îl predă întreg lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu îmbrățișându-l cu totul, împreună cu trupul concrescut în chip natural cu el, îl face asemenea Lui după măsura acestora”.^{103*}

În acest mod, „tinzând împreună în jurul naturii celei una a omului”, cele multe pot să se concentreze într-una și să se arate că „Unul este Creatorul a toate, străbătând prin umanitate în mod analogic toate cele ce sunt”, și „Dumnezeu Însuși să devină totul în toate, cuprinzând și enipostaziind întru Sine toate”.¹⁰⁴

Acesta este omul conform naturii „după chipul lui Dumnezeu”, aceasta e funcția lui naturală, lucrarea și scopul lui conform naturii. Atunci când deviază din această direcție, el cade în starea contrară naturii.

Este cazul lui Adam. Omul cel întâi-creat nu s-a mișcat către Dumnezeu, Arhetipul și principiul lui natural, ci în direcție opusă, fapt care a răsturnat, cum era natural, și funcționalitatea organismului lui psiho-somatic. Din moment ce s-a schimbat punctul de referință sau atracție al omului, puterile sufletului nu mai folosesc lucrările simțurilor, ci sunt folosite de acestea. În loc ca sufletul să se concentreze în el și, în continuare, în Dumnezeu și să unească astfel toate cele divizate de natura lor,

el se lasă atras de cele sensibile și în cele din urmă e înrobuit prin intermediul simțurilor de acestea. Astfel, acum domină scindarea. Odată cu refuzul lucrării conform naturii și supunerea lui, contrară naturii, lumii sensibile, omul, care este ca un „un fel de atelier foarte cuprinzător a toate”¹⁰⁵, ca un inel sau „o legătură naturală”¹⁰⁶ a toate, a scindat și unitatea relativă sau potențială pe care, așa cum am văzut, o crea existența sa ca și „chip al lui Dumnezeu”, în univers. „Folosindu-se rău de puterea naturală dată lui pentru unirea celor divizate”, el a creat „mai degrabă diviziunea celor ce erau unite”.¹⁰⁷

Dar atunci când sufletul este înrobuit de cele sensibile, lucrările simțurilor, simțurile însăși și, în ele, puterile corespunzătoare ale sufletului, îmbracă, din moment ce se supun lor, forma celor sensibile și-și fac un chip analog lor. „Prin intermediul trupului, sufletul mișcat împotriva firii către materie îmbracă chipul pământesc”.¹⁰⁸ Este ceea ce numeam mai sus, meditând asupra Sfântului Grigorie de Nyssa, înjugarea cu „aspectul exterior al unui viețuitor irațional”. Rezultatul acestei înjugări e viața irațională caracterizată, cum ne-a învățat deja sfântul episcop al Nyssei, de patimi. Sfântul Maxim explică și modul în care se nasc patimile.

Când mintea, scrie el, a refuzat mișcarea ei, conform naturii, spre Dumnezeu, neavând altundeva unde să se miște, ea se predă pe sine simțirii și aceasta îl amăgește neîncetat făcându-l să rătăcească la suprafața celor sensibile „prin care (sufletul) uitând de bunătățile naturale, își întoarce toată lucrarea lui spre cele sensibile, născocind prin acestea mâinii, poște și plăceri necuvenite”. Pentru că plăcerea nu e altceva decât „un mod al lucrării simțurilor constituit după o poftă irațională”. Când cade asupra simțirii, pofta irațională o schimbă pe aceasta din urmă în plăcere, adăugându-i o formă, sau un „chip” [morphé] irațional. Iar simțirea care se mișcă în acord cu pofta irațională crează odată cu dobândirea lucrului sensibil, plăcerea.¹⁰⁹

Într-un alt text, vorbind nemijlocit despre Adam, Sfântul Maxim scrie: „Făcându-se astfel călcător al poruncii” - schimbându-și direcția - „ignorând pe Dumnezeu, amestecându-și

cu încăpățănare în întreaga lui sensibilitate întreaga lui putere intelectuală, el a îmbrățișat cunoștința compusă și pierzătoare, activată spre patimă, a celor sensibile; și așa "s-a alăturat dobitoacelor celor fără de minte și s-a asemănat lor", lucrând, căutând și voind în tot modul aceleași lucruri ca și ele, ba chiar depășindu-le în iraționalitate."^{110m}

3. Caracterul dublu [dímorphos] al "hainelor de piele"

Credem că ultimele texte dau un răspuns suficient la întrebarea pe care am pus-o: cu privire la felul cum s-a făcut înjugarea omului cu aspectul exterior al unui viețuitor irațional, cum puterile de "chip" (iconice) și posibilitățile omului s-au transformat în "haine de piele".

Dar mai sus am folosit unele texte în care Dumnezeu este prezentat în mod activ ca îmbrăcându-i pe oamenii cei dintâi creați cu hainele de piele. Și nu este o simplă figură de stil, din moment ce chiar însăși formularea Sfintei Scripturi este categorică: "Și a făcut Dumnezeu lui Adam și femeii lui haine de piele și i-a îmbrăcat cu ele" (Fac.3, 21). Dacă, însă, "hainele de piele" sunt rezultatul procesului natural prin care păcătosul ajunge la înjugarea cu aspect exterior al unui viețuitor irațional și la îmbrăcarea în continuare a "hainelor de piele", cum se face că Dumnezeu îmbracă pe omul căzut cu aceste "haine"? În această contradicție se ascunde un mare adevăr ce merită să fie cercetat.

Am văzut că așadar conținutul central al "hainelor de piele" este mortalitatea, transformarea vieții în supraviețuire. Acest fapt reprezintă, într-adevăr, un efect natural al păcatului, nu este o creație a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu crează răul.¹¹¹ Dar Dumnezeu *rabdă* (adică acceptă din condescendență, suportă) în iubirea Lui infinită și această nouă stare și

o transformă în binecuvântare. Preface ceea ce este un rezultat al negației și, prin urmare, negativ, în ceva relativ pozitiv, în vederea transfigurării lui finale. "Pentru că Dumnezeu se folosește în mod bun spre îndreptarea noastră și de cele făcute rău".¹¹² Sub iubirea Binelui desființatoare și reînființatoare a toate, răul care nu este "*nici ceva ce este*" nici, cu atât mai puțin, "*creator de lucruri ce sunt*", poate deveni, după expresia zguduitoare a Sfântului Dionisie Areopagitul, "*și ființă și bine și creator și cele bune*".¹¹³

Astfel, Dumnezeu Cel infinit puternic se folosește de noua stare ca de una din multele căi pe care le cunoaște înțelepciunea Sa cea milostivă și mult felurită ca să conducă umanitatea spre binele cel mai mare, Hristos, Care va realiza într-un mod nou, mai uimitor și cuvenit lui Dumnezeu, destinul ei inițial pe care Adam nu l-a realizat-o făcând o rea întrebuintare a puterilor lui naturale.¹¹⁴ Și oferă această stare relativ pozitivă a "hainelor de piele" ca o a doua binecuvântare omului autoexilat, o adaugă ca o a doua natură, naturii lui pentru ca el să poată, făcând uz corect de ea, să supraviețuiască și să-și realizeze destinul în Hristos. "Fiindcă haina este alcătuită din cele ce ne îmbracă din afară, oferindu-și folosul ei trupului vremelnic, nu concrescută cu el prin fire. Așadar, mortalitatea [necroza] a fost pusă *prin economie* [oikonomikôs] în jurul naturii create spre nemurire, luată din natura viețuitoarelor iraționale".¹¹⁵

Pe de altă parte, căderea are, în același timp un caracter natural, pe care l-am studiat mai sus, și *un conținut etic*. Păcatul este o revoltă și o ofensă adusă dreptății lui Dumnezeu. Dreptatea lui Dumnezeu este după Părinți, așa cum sintetizează învățătura lor privitoare la această problemă Nicolae Cabasila în sec.al XIV-lea, "iubirea de oameni și bunătatea ultimă a lui Dumnezeu față de neamul (omenesc)... faptul de a împărtăși fără pizmă din bunătățile Lui și părtășia (comuniunea) fericirii".¹¹⁶ După Cabasila, Iubirea care este Dumnezeu (I In.4, 8) a creat zidirea în mod liber, din nimic. Acest act al creației, fiind bun, a avut drept rezultat un *cosmos*, adică o ordine și o armonie care

constituie dreptatea creației. Prin urmare, între dreptatea-bunătate a Creatorului și dreptatea-ordine-armonie a creației există o relație reală, intensă, iconică. Astfel, revolta sau ofensa omului împotriva lui Dumnezeu, neputând să atingă dreptatea lui Dumnezeu - căci, cum e cu putință ca infinitul să fie afectat sau atins într-un fel oarecare de finit? - afectează în mod real icoana dreptății divine în creație, zdrobește și dezorganizează alcătuirea psiho-somatică iconică și funcționalitatea omului, și ordinea și armonia creației. "Ofensa" [hýbris] este, în realitate, o "rană" [traúma].¹¹⁷

Dar, din moment ce căderea reprezintă în realitate o "ofensă", trebuie să existe în mod real și "pedeapsa" [timoría] corespunzătoare. "Fiindă trebuia ca păcatul să fie nimicit printr-o pedeapsă oarecare și să fim izbăviți de vina lucrurilor pe care le-am greșit față de Dumnezeu primind o osândă a pedepsei".¹¹⁸ Însă pedeapsa care vine în mod natural asupra celui ce ofensează nu vine de la dreptatea lui Dumnezeu care nici nu a lovit nici nu cere satisfacție, ci *de la dreptatea creației* [allà apò tês dikaíosýne tês ktíseos]. Legile ultimei continuă să funcționeze, dar acum în mod dezorganizat și răsturnat, și-l implică în această funcționalitate răsturnată și pe om, chinându-l și torturându-l.

Deci, din acest punct de vedere, înjugarea omului cu aspectul exterior al unui viețuitor irațional și transformarea funcțiilor lui naturale în patimi, "hainele de piele", constituie "pedeapsa" pe care însăși dreptatea creației o aduce asupra omului. Din acest motiv, căutând plăcerea, omul găsește durerea, căutând viață găsește moartea. Studiind pe Sfântul Maxim am văzut cum se întâmplă aceasta, Sfântul Cabasila ne explică și de ce.^{119*}

Pedeapsa pe care dreptatea neînduplecată a creației o aduce asupra omului ar fi veșnică, învață Cabasila, dacă nu ar interveni dreptatea-bunătate a lui Dumnezeu să îndrepte dreptatea creației transformând cu iubire de oameni în mod interior "pedeapsa" în "leac" [phármako], vindecând astfel "rana" și pedepsind, nimicind¹²⁰ "ocara" care este păcatul.

"Rana, însă, durerea și moartea au fost născocite dintru început împotriva păcatului... Pentru aceasta îndată după păcat Dumnezeu a îngăduit moartea și durerea, nu aducând o osândă asupra unuia care a păcătuit, ci mai degrabă oferind un leac unuia care s-a îmbolnăvit".¹²¹

Cele de mai sus fac limpede faptul că în realitatea unitară a "hainelor de piele" trebuie să distingem două aspecte, iar acest punct are pentru tema noastră o importanță deosebită și decisivă. Ele sunt, am spune, o realitate dublă, ca acele tablouri care au imprimat pe ele două vederi și odată cu mișcarea privitorului se arată când una când alta, una care provoacă spaimă și alta veselie.¹²² Ea forma respingătoare pe care a creat-o omul ofensând pe Dumnezeu și rănindu-se pe sine însuși, la această "mască hidoasă" după Sfântul Grigorie de Nyssa¹²³, Dumnezeu, folosindu-se de același material, adaugă pe cea de a doua și astfel crează aspectul pozitiv al "hainelor de piele". Pe de o parte, "hainele de piele" sunt rezultatul natural al păcatului, reprezintă o întunecare a "chipului lui Dumnezeu" în om, o cădere din starea conformă naturii, constituind în același timp, o "ofensă", "osândă" și o "rană"; pe de altă parte, ele reprezintă un "leac" și o binecuvântare, constituie o posibilitate nouă pe care o dă Dumnezeu omului ca să poată supraviețui în moarte, din moment ce a pierdut viața, și mai ales ca să supraviețuiască corect, să ajungă în punctul de a regăsi mai deplină viața și forma mai frumoasă a naturii lui în Hristos.

Înainte unei asemenea manifestări concrete a acestui mister negrăit al milostivirii dumnezeiești, Sfântul Apostol Pavel rămâne răpit în adorare: "O, adâncul bogăției, înțelepciunii și cunoștinței lui Dumnezeu. Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și neștiute căile Lui!" (Rom. 11, 33).

4. Dimensiunile antropologice și cosmologice ale realității duble a "hainelor de piele"

Unele exemple vor face să devină mai concret adevărul acestei realități duble a "hainelor de piele". Și împreună cu ea,

să devină mai clar și mai concret conținutul însuși al “hainelor de piele”.

1. Ultimul efect natural al căderii și cea mai mare pedeapsă a lui este, cum am văzut, *moartea* [ho thánatos]. De îndată, însă, ce a apărut moartea în istorie, Dumnezeu, Căruia îi aparține în cele din urmă orice inițiativă, o folosește cum vrea El și prin întrebuintarea ei diferită i-a schimbat radical natura. Îngăduind ca omul să îmbrace viața biologică, rod al păcatului, El a întors moartea, și ea rod al păcatului, împotriva vieții biologice și astfel prin moarte este omorât nu omul, ci *stricăciunea* [he phtora] *care-l învăluie*. Moartea distruge închisoarea vieții în stricăciune iar omul, abandonând stricăciunii împreună cu moartea și ceea ce a primit de la ea, este eliberat.^{124*}

Se arată astfel marea minune a înțelepciunii, iubirii și puterii lui Dumnezeu. Diavolul îl ademenește pe om și-l prăbușește în prăpastia stricăciunii, unde îl ține legat împreună cu moartea. Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii și împotriva cauzei stricăciunii, păcatul, și pune capăt atât stricăciunii cât și păcatului. Limitează în acest fel însăși răul și relativizează căderea^{125*}. Planul Lui inițial privitor la viața veșnică și fericită în El a omului, rămâne intact. Explicând acest mister al infinitei milostiviri divine, Sfinții Părinți învață că Dumnezeu a suportat și îngăduit moartea “*ca răul să nu devină nemuritor*” (Sfântul Grigorie Teologul). “Și privind de la această înălțime moartea, o ridiculizează: “Să stăm, deci, cu vitejie, râzând de moarte”.”¹²⁶

Pe de altă parte, prin cădere, diavolul a urmărit să supună pe om creației materiale. Și aceasta s-a întâmplat îmbrăcându-l cu aspectul exterior material irațional. Mai mult, cu moartea a urmărit să-l facă să dispară în materie. Și în aparență aceasta s-a și întâmplat de vreme ce în mormânt trupul se descompune redând pământului elementele constitutive pe care le-a luat din el.¹²⁷ “Aceasta s-a uneltit cu vicleșug de semănătorul păcatului... ca să facă să dispară lucrurile lui

Dumnezeu și să desfacă cele ce au fost alcătuite spre facere (spre existență)”.¹²⁸

Intervenind, însă, și în acest punct cu marea ei discreție, înțelepciunea lui Dumnezeu îmbogățește mișcarea pasivă (pătimitoare) a îngropării cu un element, am spune, activ, și în acest mod o transformă. Moartea devine modul în care trupul omenesc intră în cele mai dinăuntru ale pământului, ajunge în adâncurile creației. Prin moarte omul atinge limitele universului, devine aer și apă și lumină, materie și energie, un element al spațiului. “Țărâna se întoarce în pământ, precum era”, zice Ecleziaștul (12, 7). Dar însăși “țărâna” nu e numai materie. Ea are deasupra ei în mod adevărat și real “rațiunea” și “forma” (specia) omului, cum ar spune Sfântul Maxim. Astfel, precum am văzut, creația materială care a îmbrăcat împreună cu corupția ei în mod organic pe om este îmbrăcată acum, am spune, din interior, iarăși în mod organic, grație celui alt aspect al realității duble pe care o constituie aceeași moarte, cu un nou element care, ca trup al omului, este primitiv al nestricăciunii. De aceea, odată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua Venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca “pământ nou” și “cer nou”. “Atunci... nestricăcioasă se va arăta bunăcuviința (creației), pentru că *va primi trupuri nestricăcioase*, și ea se va schimba la chip într-o mai bine”.¹²⁹ “Și cerul și pământul și întreaga creație se va strămuta la nestricăciune împreună cu trupurile noastre”.¹³⁰

Transfigurarea eshatologică a universului nu e cu puțință să se realizeze magic sau mecanic, prin simpla acțiune a unei puteri exterioare - pentru că Dumnezeu nu realizează nimic în acest mod - ci din interior, organic și natural, pornind de la om.^{131*}

2. Am menționat mai sus că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, omul trupesc sau biologic înjugat cu “aspectul exterior irațional” este cel pe care Sf. Apostol Pavel îl numește “omul cel vechi”¹³², pentru că Sfântul Grigorie caracterizează hainele de piele drept “*cugetul trupului* [to phrónema tes sarkós]”.¹³³

Acest "cuget" Sf. Apostol Pavel îl vede domnind în omul cel vechi, trupesc, "vândut sub păcat" (Rom. 7, 15), ca "lege a păcatului", existând în "mădularele" lui, "înrobindu-l" ca o a doua natură, de care nu poate să se elibereze: "cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?" (Rom. 7, 23-24).^{134o}

Apostolul Pavel nu folosește, desigur, expresia Genezei "haine de piele", dar învățătura Părinților despre conținutul acestei expresii nu constituie altceva decât o explicare a învățăturii Sântului Apostol Pavel despre starea de după cădere a omului. "Hainele de piele", viața irațională, împătimită, moartă, sunt cu adevărat "cugetul trupului" (Rom. 8, 5-8), "viețuirea după trup" care duce la moarte (Rom. 8, 12-13), "legea păcatului și a morții" de care ne eliberează "legea Duhului vieții în Hristos Iisus" (Rom. 8, 2).^{135p} Legea Duhului a venit cu Hristos, legea păcatului provine de la cădere și lucrează, după Sf. Ioan Damaschin, "prin partea irațională a sufletului".¹³⁶ Între ele stă Legea iudaică de care Sfântul Apostol Pavel s-a văzut silit, precum se știe, să se ocupe intens.

El distinge Legea iudaică atât de legea păcatului cât și de Legea Duhului, numind-o "duhovnicească" (Rom. 7, 14). "Lege a Duhului numește aici ... pe Duhul", explică Sf. Ioan Hrisostom. "Fiindcă așa cum numește lege a păcatului păcatul, așa numește lege a Duhului pe Duhul. Măcar că, chiar și Legea lui Moise a numit-o așa zicând: "căci știm că legea este duhovnicească". Deci care este diferența? Multă și infinită, pentru că aceea este duhovnicească, iar aceasta lege a Duhului ... una a fost dată numai de Duhul, aceasta a dat din belșug chiar pe Duhul celor ce o primesc".¹³⁷

Mergând mai adânc, Apostolul pune întrebarea: "Deci ce este Legea?" Și răspunde cu mare concizie: "Ea a fost adăugată *pentru călcările de lege* până când era să vină sămânța căreia i s-a dat făgăduința" (Gal. 3, 19). Faptul că "a fost adăugată" indică caracterul ei ulterior și nu primordial, temporal. Că a fost adăugată "pentru călcările de lege" nu ar fi greu de înțeles dacă am considera drept călcări de lege multele păcate

de după cădere sau chiar păcatul strămoșesc însuși. În acest punct se pune, însă, o întrebare mult mai importantă în genere și decisivă pentru tema noastră: nu cumva există vreo relație între Legea care a fost dată - "adăugată" - iudeilor și "legea păcatului" care a fost creată ca stare în om după cădere?

Răspunsul nu este ușor. Un indiciu îl oferă oarecum pasajul cu care se încheie marea cercetare pe care o face Apostolul în Epistola I către Corinteni cu privire la învierea morților (15, 55-58). El începe cu întrebarea: "Dar va spune cineva: cum învie morții? cu ce trup vor veni?" În continuare explică cum că "se seamănă trup sufletesc" și "înviază trup duhovnicesc"; se sprijină pe creație și recreație: "făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, suflet viu, iar Adam cel de pe urmă duh făcător de viață"; asigură că prin învierea morților se va realiza "cuvântul care a fost scris: moartea a fost înghițită de biruință. Unde-ți este, moarte, boldul tău? Unde-ți este, iadule, biruința?" și sfârșește cu pasajul care ne interesează: "acul morții este păcatul, *iar puterea păcatului este Legea*". Aici negreșit vorbește despre Legea iudaică. Dar cum devine Legea pe care a dat-o Dumnezeu putere a păcatului? Poate că poziția pasajului, asocierea lui cu moartea și învierea, cu primul Adam de la care a provenit moartea și cu Al Doilea care nimicește "acul" morții, păcatul, să lumineze pasajul. Poate că Legea reprezintă puterea păcatului pentru că într-un anumit fel își are rădăcinile ei în păcat, pentru că este dată omului în starea de păcat și are legătură cu starea aceasta tocmai ca să poată s-o îndrepte.

Cu acest înțeles, Legea care "a fost adăugată" [prostithetai] după cădere ca un "pogorământ" [synkatábasis]^{138*}, am putea spune că este un alt aspect, *pozitiv*, al legii păcatului care constituie decăderea omului și are o calitate pur *negativă*. "Ce vom spune? Este Legea păcat? Să nu fie! Dar nu am cunoscut păcatul decât numai prin Lege" (Rom. 7, 7). Al doilea aspect, cel pozitiv, al realității, Legea care "a fost adăugată" de Dumnezeu, îl luminează pe primul, "legea păcatului", și-l înfățișează negativ, ca să poată astfel să-l îndrepte.¹³⁹ Nu ar fi putut Legea care "a fost adăugată" de Dumnezeu să îndrepte

legea păcatului, dacă nu ar avea o relație internă cu ea, dacă nu și-ar avea rădăcinile Ei în ea. Într-un astfel de caz, Legea pe care a dat-o Dumnezeu ar fi nedreaptă, ar lucra în mod exterior, constrângător, și Dumnezeu nu lucrează nicidecum nedrept.

În această perspectivă putem înțelege lupta pe care o duce Apostolul, și care e atât de limpede reflectată în Epistolele lui către Romani și Galateni, ca să arate în același timp cele două aspecte ale aceleiași realități. Legea este "sfântă" (Rom. 7, 12), dar reprezintă și un "blestem" (Gal. 3, 13). Am fost eliberați de Lege (cf. Rom. 7, 6), Hristos Își dă sângele Său ca să ne răscumpere din ea (cf. Gal. 4, 5) ¹⁴⁰, dar să nu se creadă că prin credința în Hristos nimicim Legea, "să nu fie! ci întărim Legea" (Rom. 3, 31). Legea există "până când va veni sămânța careia i s-a dat făgăduința" (Rom. 7, 7), dar iubirea pe care o aduce Cel făgăduit nu este o abolire ci o "plinire a Legii" (Rom. 13, 10). "Știm că Legea e bună", dar "nu e pusă pentru cel drept, ci pentru cei fărădelege și răzvrătiți, pentru cei necredincioși și păcătoși..." (I Tim. 1, 8-9), adică este destinată celor în care funcționează legea păcatului. Sigur este că scopul Legii este Hristos, "căci sfârșitul (țelul) Legii este Hristos" (Rom. 10, 4), caracterul ei este pur pregătitor, "astfel că Legea ne-a fost pedagog către Hristos" (Gal. 3, 24). ¹⁴¹

Vom spune, deci, că Legea e dată - "adăugată" - ca fiecăruia om în mod personal și societatea ca întreg să supraviețuiască moral în starea de cădere ¹⁴²; conținutul ei este *folositor, pozitiv* din momentul ce echilibrează legea păcatului, mai mult, *sfânt*, din moment ce duce la Hristos, *dar că va fi depășită definitiv* și ea împreună cu legea păcatului în Hristos, sau mai exact, în vreme ce legea păcatului va fi nimicită, *ea va fi "împlinită"*, va fi transformată în iubire, în viața cea nouă în Hristos.

Pentru că iubirea, ca "plinire a Legii" (Rom. 13, 10), depășește hotarele Legii, ea conduce pe om în spațiul libertății unde nu există nici o îngrădire și nici o limită, afară de însuși conținutul libertății. Libertatea, iarăși, care ca armonizare și acord personal deplin al oamenilor cu Dumnezeu, este opusul independenței individuale, are ca și conținut al ei tocmai iubirea

și funcționează ca iubire. Libertatea și iubirea sunt funcții și stări ale omului care au același conținut. Iubirea este libertatea. De aceea, libertatea luptă dar privește cu iubire Legea ¹⁴³, și cu iubire o lărgeste, face transparente limitele ei, o transfigurează. "Adevărul nu suprimă tipurile, ci le face mai evidente". ¹⁴⁴ Etosul libertății este limitat de legăturile iubirii.

Prin urmare, ca "haină de piele", Legea este bună și prețioasă, reprezintă un dar al lui Dumnezeu făcut omului. Dar iubirea în libertate este deasupra Legii. "Singură ea, propriu-zis vorbind, înfățișează pe om ca fiind după chipul Celui ce l-a zidit pe el... convingând voința individuală [*gnóme*] să umble potrivit firii, nerevoltându-se nicidecum împotriva rațiunii firii". ¹⁴⁵

3. Am văzut că în conformitate cu natura sa dinainte de cădere, omul avea drept scop să concentreze întru sine toate cele sensibile și, aducându-le la Dumnezeu, să unească creația cu Creatorul ei. Aceasta ar fi adus totalizarea universală [*catolică*] în Dumnezeu și a omului însuși în toate dimensiunile lui, inclusiv dimensiunea genului, din moment ce între diviziunile pe care, după Sfântul Maxim, el trebuia să le depășească și pe care le-a depășit în cele din urmă Hristos, se cuprinde și *diviziunea sexelor*.

Am văzut deja cum omul, răsturnând mișcarea conform naturii a funcțiilor lui psihosomatice, s-a înrobuit *plăcerii* [*hedóne*] contrare naturii și cum, neîncetatei căutări de către om a plăcerii, dreptatea naturii îi opune neconținut și pe bună dreptate *durerea* [*odýne*]. Sfântul Maxim vorbește pe larg despre cercul vicios care se crează în acest mod și în care este ferecat păcătosul. E un cerc absurd și aducător de moarte pentru că pe cât de insistent va căuta cineva plăcerea pe atât de intens va gusta durerea care în cele din urmă va culmina în moarte. "De aceea, pentru plăcerea introdusă în mod contrar rațiunii în fire ca un adaos, s-a introdus în schimb durerea conformă rațiunii". ¹⁴⁶ Omul însă, văzând că fiecare plăcere e urmată de durere, "își avea întregul imbold spre plăcere și întreaga fugă din fața durerii, pentru una luptând din toată puterea sa iar pe alta

combătând-o cu toată râvna, socotind - lucru care era cu neputință - ca printr-o astfel de metodă să introducă o distanță între ele, iar prin iubirea de sine să aibă unită cu sine numai plăcerea firii fără nici o experiență a durerii, ignorând însă faptul că nu este cu putință să existe vreodată plăcere fără durere, căci în plăcere a fost amestecat chinul durerii".¹⁴⁷

Această realitate nouă pe care a creat-o păcatul, adică asocierea păcătoasă plăcere-durere, "Dumnezeu a folosit-o cu milostivire după cădere ca să dăruiască neamului omenesc - așa cum prin Lege a dăruit etica -supraviețuirea biologică. Prin aceiași mișcare a delimitat decisiv și a nimicit definitiv în Hristos atât plăcerea cât și durerea.

Înainte însă de a vedea în detaliu această intervenție milostivă a lui Dumnezeu, e necesar să ne reamintim sinoptic învățătura unanimă și categorică a Părinților potrivit căreia înainte de cădere nu era nevoie pentru înmulțirea oamenilor de căsătorie, așa cum cunoaștem realitatea ei astăzi.

Scrie Sfântul Ioan Hrisostom: "După ce a fost plăsmuit acela (Adam), a rămas în paradis și nu era nici un motiv (rațiune) al căsătoriei; a avut nevoie să i se facă și un ajutor și i s-a făcut, dar nici așa căsătoria nu părea a fi necesară... pofta împreunării, zămislire, dureri și nașteri, și orice fel de stricăciune erau izgonite din sufletele acelor".¹⁴⁸

Acest text ne aduce aminte, literalmente chiar, de acela în care Sfântul Grigorie al Nyssei determină, cum am văzut, ca elemente constitutive ale "hainelor de piele" "împreunarea", "zămislirea", "nașterea", ș.a. Învățătura celor doi Părinți coincide și explică de ce, vorbind mai sus despre căsătorie, am subliniat fraza "așa cum cunoaștem realitatea ei astăzi". Centrul de greutate în aceste texte, credem, cade în mod real pe împreunare, zămisliri, dureri, naștere și celelalte feluri de stricăciune care au fost adăugate ca niște "haine de piele" omului după cădere. Ce însemna exact înainte de cădere acel "și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup" (Fac.2, 24), la ce formă și calitate de unire, adică de căsătorie, conducea, nu o știm, pentru că nu știm cum era exact trupul omenesc dinainte de cădere.

Trupul exista, existau și bărbatul și femeia, fiecare cu formația lui psihosomatică specifică. Sigur însă este, cum confirmă în multe texte ale sale Sfântul Hrisostom (ca să rămânem la același Părinte) că oamenii cei-întâi-zidiți "nu erau supuși nevoilor trupurilor";¹⁴⁹ deși aveau trup, nu aveau nevoie de "nimic din cele trupesti",¹⁵⁰ "petreceau în rai ca niște îngeri fără a fi aprinși de poftă, și fără a fi asediați de alte patimi".¹⁵¹ Din același motiv nu cunoaștem nici modul de realizare al poruncii date protopărinților: "creșteți și vă înmulțiți!" (Fac.1, 28). Sf. Maxim vorbește în general despre o "creștere și înmulțire spirituală" a neamului omenesc.¹⁵²

Sfinții Părinți se limitează la a preciza faptul că "genurile corupției": *atracția plăcerii, unirea trupestă și nașterea biologică* nu existau înainte de cădere. Pentru că, însă, scopul lor nu era de a da un răspuns la o întrebare ce preocupă mintea, ei au refuzat să susțină afirmativ orice fel de poziție relativă la această temă. Avem aici o aplicare a apofatismului în antropologie. Intenția Părinților era de a crea prin refuzuri continui acea stare dinamică în care nu este îngăduit omului să se instaleze într-un punct oarecare înainte de Dumnezeu, ci să-l împingă fără odihnă spre Scopul lui.¹⁵³

În această perspectivă considerăm că trebuie citită și continuarea textului Sfântul Ioan Hrisostom: "... După ce nu a ascultat de Dumnezeu și s-a făcut pământ și țărână, omul a pierdut împreună cu acea petrecere fericită și frumusețea fecioriei. După ce, ajungând robiți, au dezbrăcat această haină împărătească și au părăsit lumea cerească, au primit stricăciunea morții, și blestemul, și durerea, și viața chinuită, atunci odată cu acestea a fost introdusă și căsătoria... Vezi de unde și-a luat obârșia căsătoria, de unde s-a arătat a fi necesară?... Fiindcă acolo unde este moarte, acolo e și căsătoria, iar acolo unde nu este aceea, nu urmează nici aceasta... Căci ce fel de căsătorie, spune-mi, a dat naștere lui Adam, și ce fel de dureri Evei?... Miriade de miriade de îngeri liturghisesc lui Dumnezeu... și nici unul din ei nu a devenit înger ca urmaș al altora, nici din nașteri, nici din dureri sau zămislire. Deci cu atât mai mult i-a făcut pe

oameni fără căsătorie... Dar și acum nu puterea căsătoriei alcătuiește neamul nostru, ci cuvântul Domnului cel ce a zis de la început: "creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul". La întrebarea: cum se va fi înmulțit neamul omenesc, oare nu prin acte creaționale ca ale lui Adam și Eva, Sfântul Hrisostom răspunde în mod caracteristic: "Nu pot să zic nici așa nici altfel, pentru că Dumnezeu nu avea nevoie de căsătorie ca să înmulțească pe oamenii de pe pământ" ¹⁵⁴. Iar interpretând locul din Geneză: "Și Adam a cunoscut-o pe Eva, femeia lui", scrie: "Îa aminte când a avut loc aceasta: după neascultare, după căderea din paradis; atunci au început și cele ale împreunării. Căci înainte de neascultare ei imitau o viață îngerească și nu era vorba de nici un fel de împreunare". ¹⁵⁵

În locul multor mărturii și locuri fragmentare, am preferat să prezentăm în întregime învățătura unui Sfânt, și am ales pe unul din cei mai iubitori de oameni și mai comunitari dintre sfinții iubitori de oameni și comunitari ai Bisericii noastre, ca să apară astfel la modul reprezentativ atât categoricul învățăturii lor cât și etosul ei. ^{156*}

Pentru că învățătura potrivit căreia căsătoria, așa cum îi cunoaștem realitatea astăzi, e un fenomen posterior căderii, că ea reprezintă un element al realității biforme a "hainelor de Piele", nu înseamnă o disprețuire generală nici o depreciere oricât de mică a ei, din moment ce ceea ce sub un aspect este într-adevăr un efect al păcatului, sub altul este schimbat de Dumnezeu într-o binecuvântare, într-o "taină mare" care, după Apostolul Pavel, arată unirea lui Hristos cu Biserica, lucru pe care-l preînchipuie și relația, anterioară căderii dintre Adam și Eva. "*Taina aceasta mare este, iar eu vorbesc despre Hristos și despre Biserică*" (Efes.5, 32).

Această poziție a Apostolului orchestrată în cele mai felurite moduri în literatura patristică ¹⁵⁷ e baza și a rânduiei bisericești a Cununii. ¹⁵⁸ În săvârșirea acestei taine veselitoare, Biserica invocă pozitiv toate binecuvântările și dorește mirilor toate bucuriile lumii acesteia și ale celei viitoare: "Binecuvântează-i pe ei, Doamne Dumnezeul nostru, cum ai

binecuvântat pe Avraam și pe Sara... Dă-le lor rodul pântecelui, nașteri bune, bună înțelegere sufletească și trupească. Înălță-i ca pe cedrii Libanului, ca pe o viță cu tulpină bună. Dă-le sămânță de grâne ca, având din ele îndeajuns, să prisosească spre tot lucrul bun și bineplăcut Ție, și să vadă pe fii fiilor lor ca niște vlăstare de măslin în jurul mesei lor. Și bineplăcând înaintea Ta, să strălucească ca niște luminători în cer, întru Tine Domnul nostru".

De aceea, în același mod unanim și categoric în care au formulat învățătura despre căsătorie de mai sus, Sfinții Părinți numesc eretici și "afurisesc", adică taie din Biserică, ca pe niște mădulare care se găsesc prin voința lor de partea diavolului, pe cei ce osândesc căsătoria ca fiind păcat. ^{159*} Diavolul, care a înșelat prima oară pe om și l-a îndepărtat de Dumnezeu, lucru care a avut drept efect dezbrăcarea veșmântului luminat al fecioriei, este acum cel care, schimbându-și tactica, urmărește cu învățătura eretică după care căsătoria ar fi păcat, să-l lipsească și de veșmântul sfânt al căsătoriei cu care l-a îmbrăcat în continuare în chip milostiv Dumnezeu. ^s După aceste clarificări ne putem întoarce la cercul vicios *plăcere-durere* [hedone-odyne].

Intervenind tocmai în acest cerc, Dumnezeu a întors cu iubire de oameni *plăcerea* în scopul reproducerii speciei și astfel a limitat-o și îmblânzit-o și, mai cu seamă, i-a dat posibilitatea depășirii ei prefăcând-o din scop în mijloc. Și există efectiv exemple în care plăcerea este depășită, cum este însoțirea fericită a lui Ioachim și a Anei unde copilul lor nu a fost un copil al plăcerii, ci al rugăciunii.

Lucrare a iubirii de sine [*philautia*]. plăcerea este depășită în căsătorie pentru ca, în cazurile în care iubirea de sine cedează locul iubirii agapice, să se transfigureze în plăcere și bucurie spirituală. "Ai femeie, ai copii, scrie Sfântul Hrisostom, ce egalează această plăcere?... Căci ce e mai dulce decât pruncii, spune-mi, ce e mai dulce decât femeia, pentru cel ce vrea să trăiască în cumpătare?... Nimic nu e mai dulce decât pruncii și femeia, dacă vrei să trăiești cuviincios." ¹⁶⁰ Domnul a îmbrăcat

plăcerea cu veșmântul pozitiv al bucuriei și nu este lipsit de semnificație faptul că a făcut începutul minunilor Sale tocmai la o nuntă, prefăcând apa în vin, ca să nu întrerupă bucuria oamenilor.

Prin aceeași mișcare iubitoare de oameni, Dumnezeu a moderat și *durerea* pe care o creează stricăciunea și moartea, din moment ce nașterea de copii este “cea mai mare mângâiere în fața morții”¹⁶¹. Pentru că într-adevăr, scrie Sfântul Hrisostom, “moartea este un rău inexorabil”¹⁶². “De aceea, adaugă el, iubitorul de oameni Dumnezeu suprimând de îndată și de la început masca înfricoșătoare a morții, a dăruit succesiunea copiilor, sugerând - ar putea spune cineva - prin aceasta o icoană a învierii și rânduind în iconomia Sa ca în locul celor ce cad să se ridice alții.”¹⁶³

Aceasta ca să zdrobească în întregime și plăcerea și durerea prin *Nașterea Domnului* care s-a realizat nu numai fără plăcere și durere, ci și printr-o înnoire radicală a legilor la care păcatul a supus natura, cu alte cuvinte printr-o zămislire “fără de sămânță” și o naștere “fără stricăciune”,¹⁶⁴ fără să distrugă fecioria Maicii Lui¹⁶⁵.

Fiindcă Domnul a avut o facere (venire la viață) radical diferită de *facerea* [génésis] biologică cunoscută ce se numește *naștere* [gennésis], El a fost liber de toate limitele biologice posterioare căderii și, în mod sigur, și de moarte. Pe acestea le-a primit de bună voie prin nașterea sa reală - liberă oarecum și în afara legii facerii posterioare căderii¹⁶⁶, adică liberă de “zămislirea prin sămânță și nașterea prin stricăciune, pe care natura și le-a atras după călcarea poruncii”¹⁶⁷ - ca să le zdrobească. “Facerea prin plăcere din Adam” prin care se extinde neamul omenesc, explică Sfântul Maxim, tiraniza natura aducând-o cu dreptate “hrană morții”. Dar “nașterea după trup și pentru iubirea de oameni a Domnului a lucrat suprimarea ambelor, a plăcerii din Adam și a morții pentru Adam, ștergând împreună cu păcatul lui Adam și pedeapsa lui Adam”.¹⁶⁸ Astfel, cercul vicios plăcere-durere a fost zdrobit și natura umană eliberată.

În general, prin acest *alt mod de facere* al Lui, Domnul nu numai că a readus natura umană la starea ei dinainte de cădere, dar a și *întregit-o*. Scopul pe care l-a avut Adam, adică să “scuture în întregime din natură prin afecțiunea atotnepătimașă din jurul virtuții dumnezeiești”, diviziunea omului în sexe¹⁶⁹, l-a dus la capăt El, ca să realizeze și să arate liberă de proprietățile masculinității și feminității “rațiunea” adâncă și adevărată a naturii umane comună și unitară în cele două sexe.¹⁷⁰

Și pentru ca să devină cu adevărat om, Domnul a dat un *alt început* naturii umane, “începutul unei a doua faceri”¹⁷¹, adică *nașterea spirituală prin Botez*¹⁷², care nu e numai o eliberare de consecințele păcatului strămoșesc, ci și o realizare pentru fiecare credincios a operei pe care nu e realizat-o Adam. Omul cel dintâi zidit a fost *făcut* după chipul lui Dumnezeu, explică Sfântul Maxim¹⁷², cu scopul de a se *naște* cu voia lui din Dumnezeu prin Duhul Sfânt, ca astfel să fie “același om făptură a lui Dumnezeu și dumnezeu prin Duhul după har.” Aceasta nu se putea realiza decât *prin nașterea prin Duhul* a omului conlucrând liber cu “puterea de sine mișcătoare și nedespotică” ce exista în mod natural în el.

Dar primul om a schimbat “nașterea făcută de Dumnezeu, dumnezeiască și nematerială”¹⁷³ cu “nașterea materială, pătimașă, sclavă și supusă necesității, involuntară din trupuri”. Pe aceasta din urmă, “în care era forța osândeii noastre”, a primit-o ca un bun și iubitor de oameni Cel singur liber și fără de păcat - cu o singură excepție, cum am văzut. “sămânța” și “stricăciunea”¹⁷³ - și astfel, dezlegând pentru noi în El Însuși legăturile ei, “ne-a dăruit nouă, celor ce credem în numele Lui, puterea de a ne face prin *nașterea după Duh și după voință copii ai lui* Dumnezeu în loc de fii ai trupului și sângelui.”¹⁷⁴

Sfântul Maxim, ale cărui teze le-am prezentat deja mai sus, înaintează în analize mai profunde și formulează adevăruri mult mai înalte, atât cu privire la starea omului înainte de cădere cât și la realitatea biologică de după cădere în care s-a găsit omul, precum și la natura umană recreată și înnoită în Hristos,

și în care, după cum afirmă Apostolul și analizează pe larg Sfântul Maxim, "nu mai e parte bărbătească și parte femeiască" (Galateni 3, 28). Dar aceste adevăruri depășesc posibilitățile noastre și de aceea ne limităm aici numai la a indica cititorului care va voi să le caute, unde anume să le găsească.^{175*}

Din cele ce am spus devine astfel sigur că Sfinții Părinți nu ezită ca între dimensiunile mai largi conform naturii în care-l plasează pe om ca ființă teologică, între obârșia lui divină și scopul său teocentric, să propovăduiască fără ocol cel mai mare scandal pentru logica omului biologic, să răstoarne punctul fundamental de autodeterminare de care acesta dispune: *nașterea* lui *biologică*. Surparea și desfacerea - sau "dezbrăcarea" -^{176*} hainelor de piele sau, mai exact, a înfățișării lor unice pe care a creat-o păcatul, e într-adevăr treapta primă și indispensabilă pentru ca omul să fie condus spre o viață în care să nu mai fie robit stricăciunii, ci care să poarte încă de acum în ea semnele învierii.^{177*}

Concret, în această perspectivă, nașterea biologică nu este condamnată, ci devine înțeleasă și primită așa cum o vrea Dumnezeu, adică drept marele dar al *facerii* [gênesis] (venirii la existență). Bazându-se pe aceasta și valorificând-o corect, omul poate să fie condus din nou spre adevărata *naștere* [gennésis] *prin Duhul*, să îmbrace existența sa biologică cu *existența* fericită și veșnică *în Hristos*,^{178*} astfel ca fiecare om să devină prin voința sa ceea ce n-a vrut să devină Adam: "făptură a lui Dumnezeu după natură, dar fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin Duhul după har", și, astfel, păcatul să fie depășit în oceanul iubirii divine și să se arate faptul că marea tragedie a păcatului este în realitate o mărunță întâmplare în timp.

Scandalul pe care-l crează în logica noastră închisă în cadrele posterioare căderii învățătura Părinților despre nașterea biologică e mai mare decât acela al propovăduirii învierii trupurilor, din moment ce e mai ușor ca cineva să accepte învierea transpunând-o în viitor, decât să o întreprindă aici și acum, omorând în el dimensiunea negativă a existenței lui

biologice - omorând mădularele cele de pe pământ, ar spune Apostolul Pavel^{179*} - și înviind, adică transfigurând prin Duhul în Hristos, pe cea pozitivă. Dar fără această făptuire omul nu poate să se elibereze.

Din același motiv, Sfinții Părinți care au cunoscut puterea învierii și au trăit libertatea fiilor lui Dumnezeu, nu ezită să formuleze în iubirea lor de oameni această învățătură, deși la prima vedere ea pare dură și aspră. O fac ca să arate omului adevărata sa natură și măreția lui reală în Dumnezeu. Și ca să le arate în același timp și căile care duc la aceasta. Pentru că această învățătură de mai sus face evidentă și *semnificația ontologică* radicală pe care o are pentru om Botezul și întreaga viață sacramentală, ascetică și spirituală a Bisericii. Toate acestea nu reprezintă elemente adăugate naturii omului pe care poți să le ai sau nu, după preferință, ci ele constituie însăși coeziunea existenței lui conforme naturii.

Și fiindcă acesta e caracterul lor, ele pot și transforma, așa cum vom vedea mai analitic în studiul următor, existența biologică, nașterea biologică, toate dimensiunile și funcțiile vieții biologice și, întâi de toate, dimensiunea căsătoriei. "În taina căsătoriei, iubirea care îi face pe cei doi oameni să trăiască împreună, se încununează cu Iubirea agapică care unește cele trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi - "se încununează robul lui Dumnezeu... cu roaba lui Dumnezeu... în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" - și astfel familia care se crează nu este o realitate simplă biologică, o instituție socială, o unire existențială psihologică sau erotică, ci, infinit mai mult, o celulă a Bisericii, adică mădulare cu adevărat și realmente vii și sfinte ale preasfântului Trup al lui Hristos.

4. Dezorganizarea pe care o crează în om păcatul a adus odată cu ea și dezorganizarea lumii. După Nikita Sthetatos, creând pe om după chipul Împăratului veacurilor, Dumnezeu l-a făcut "împărat al zidirii" și "l-a făcut să aibe în sine însuși rațiunile, naturile și cunoștința tuturor celor ce sunt"¹⁸⁰. Era, deci, inevitabil ca dezorganizarea omului să aducă scindarea

“rațiunilor” și “naturilor” celor ce sunt, adică *dezorganizarea și a creației*.

În dimensiunea ei antropologică care ne interesează aici, întreagă această schimbare care s-a făcut în creație, e redată de Sfântul Grigorie Palama cu expresia intens expresivă “am fost strămutați (cu locuința)”: “fiindcă pentru el (păcat) am îmbrăcat hainele de piele... și am fost strămutați (cu locuința, casa) în lumea aceasta vremelnică și pieritoare (ca ceara) și am fost osândiți să trăim o viață cu multe suferinți și multe necazuri.”¹⁸¹

În acest citat se face aluzie clară la *dimensiunea cosmologică* a hainelor de piele. Înainte de cădere, cosmosul era, așa cum am văzut, unit prin relație cu omul. Prin om mișcarea materiei își urma în mod natural direcția spre Scopul ei. Era și ea spirituală prin om. Dar călcarea poruncii de către Adam a făcut ca mișcarea materiei să deraieze. Din momentul în care relația materiei cu trupul omului și prin el spre suflet și spre Dumnezeu s-a răsturnat, materia s-a închis în sine ei, mișcarea ei a devenit oarbă și ratată. Materialitatea e acea stare în care materia e caracterizată în exclusivitate numai de elementele ei, în care e lipsită de atracția sau mișcarea ei spre spirit. În căderea omului există și o cădere a materiei însăși. Astfel, închiderea omului în materialitate a schimbat cosmosul “bun foarte” într-unul “pieritor” iar omul care a îmbrăcat materialitatea trăiește în cosmos prin materialitate, adică prin “hainele de piele”, “o viață cu multe suferinți și cu multe necazuri.” Faptul că “am fost strămutați” nu înseamnă, prin urmare, o schimbare de loc - pentru că de altfel și înainte de cădere omul se găsea în lume - ci o *schimbare de relații*, iar astăzi, când știm că poziția este pretutindeni o combinație de relații, putem înțelege mai bine această noțiune.

La alți Părinți găsim și mai clar expusă această dimensiune a hainelor de piele.

Sfântul Ioan Hrisostom învață că înainte de căderea omului nu era nevoie nici de “cetăți”, nici de “meșteșuguri”, nici de “acoperirea cu haine”. “Acestea erau atunci de prisos

însă după aceea au devenit necesare din pricina neputinței noastre; și acestea și toate acelea... toată mulțimea celorlalte nevoi. Fiindcă toate acestea le-a introdus în viață, trăgându-le împreună cu sine, moartea.”^{182*} “Hainele de piele” sunt veșmântul cu care omul înfruntă moartea. Putem să le înțelegem ca organizarea nouă a vieții omenești, ca niște metode noi, ca o altă haină, am spune, corespunzătoare și indispensabilă pentru a înfrunta condițiile diferite în care s-a aflat după cădere planeta noastră.

Pentru a descrie prizonieratul omului în circularitatea fără ieșire și coruptă a materialității, Sfântul Grigorie de Nyssa folosește imaginea celor ce “trăiesc într-o moară”: “cu ochii acoperiți tragem în cerc la moara vieții, veșnic înconjurând și străbătând prin lucruri asemănătoare și întorcându-ne la aceleași lucruri. Acest ocol periodic în cerc, îți zic, este: pofta și săturarea, somnul și veghea, golirea și umplerea. Veșnic de la acelea la acestea și de la acestea la acelea, și iarăși la acestea, și niciodată nu încetăm mersul în cerc.” Și trecând acum de la percepția biologică la cea existențială: “Bine numește Solomon viața aceasta ‘butoi spart și casă străină’... Vezi cum își toarnă în ea oamenii onorurile, puterea, slava și toate cele asemenea? Dar ceea ce se toarnă se scurge și nu rămâne înăuntru. Căci râvna pentru slavă, putere și onoruri este activă întotdeauna, dar butoiul poștei rămâne neumplut.”¹⁸³

Sfântul Grigorie Teologul, pe de altă parte, cu concizia care caracterizează cuvântul său, scrie cu referire la omul dinainte de cădere că ducea o “viață simplă (nemeșteșugită) și fără nici un acoperământ și armură; căci așa se cădea să fie cel (zidit) dintru început.”¹⁸⁴

Iar filosoful sfânt Maxim Mărturisitorul analizând locul de mai sus din Grigorie Teologul, luminează cu și mai mare claritate tema noastră. Omul întâi creat trăia fără meșteșuguri, scrie, pentru că “buna constituție naturală dată lui ființial” nu se risipise și astfel nu se găsea în acele nevoi pentru a căror înfruntare avem astăzi nevoie de tehnici. “Nu avea nevoie nici de veșmânt” din cauza nepătimirii care era în el și

care-l ținea departe de rușine, dar și pentru că nu era supus atunci înghețurilor și căldurilor excesive pentru a căror înfruntare oamenii au creat și născocit casele și hainele. Pe de altă parte, continuă Sfântul Maxim, astăzi omul se mișcă fie în jurul impresiilor amăgitoare pe care i le crează în lumea exterioară patimile iraționale de dragul iubirii de plăcere; fie în jurul meșteșugurilor pentru înfruntarea necesităților vitale, fie în jurul rațiunilor naturale ale celor ce sunt de dragul învățaturii. Nimic din acestea însă nu atrăgea pe om înainte de cădere, pentru că era deasupra tuturor acestora. Într-adevăr, fiind "*nepătimitor prin har*", omul întâi-zidit nu avea vreo legătură cu închipuirile (fanteziile) amăgitoare pe care le crează prin plăcere patimile; fiind "*lipsit de nevoi*", era liber de folosirea obligatorie a meșteșugurilor și tehnicilor pentru înfruntarea nevoilor existenței; și fiind "*înțelept*", se găsea deasupra științei celor ce sunt a cărei căutare reclamă studiu și învățatură. Nimic nu se interpunea între om și Dumnezeu care să-l oblige să-l cerceteze, care să ridice un obstacol în calea mișcării de iubire libere spre Dumnezeu și în calea înrudirii cu Dumnezeu pe care o crează această mișcare. De aceea, este numit de învățătorul nostru "gol pentru simplitate", pentru că se găsea deasupra oricărei căutări naturale; și pentru că trăia fără meșteșuguri ca unul "curat de orice viață care are nevoie de meșteșuguri, și pentru că nu avea nici un acoperământ și nici un obstacol spre ceva, fiindcă era liber de orice împletire pătimasă a simțurilor cu lucrurile simțite (sensibile). Acestora a fost supus după dreptate "ulterior, când a preferat în locul existenței plenare să devină gol de toate ajungând mai prejos decât cele mai presus de care era prin fire." ¹⁸⁵

În acest text, funcțiile centrale ale vieții cunoscute nouă, adică cele ce privesc *căutarea satisfacțiilor, învățătura* [cultura] și *activitatea profesională*, sunt determinate cu claritate ca fenomene posterioare căderii, adică drept conținut al "hainelor de piele". Funcțiile în cauză și cele ce decurg din acestea sunt efecte ale răsturnării pe care le-a adus păcatul strămoșesc în ordinea și armonia creației.

Învățătura [cultura] și *munca*, mai concret, reprezintă o îngroșare, o expresie și o funcționare îmbrăcată în materialitate a însușirilor naturale originare pe care le avea omul ca și "chip al lui Dumnezeu", mai exact a *înțelepciunii și suveranității*. Aceste însușiri, corect întrebuințate, aveau drept scop să-l conducă pe om, și împreună cu el lumea, la Dumnezeu. Dar prin păcat ele au fost închise într-un circuit biologic corupt, s-au îngroșat și transformat în "haine de piele".

Același lucru este valabil, ca să mai dăm un exemplu, și în ce privește profunda *comuniune naturală a persoanelor dinainte de cădere* (știm că o dimensiune fundamentală a "chipului lui Dumnezeu" în om este aceea că omul este în același timp persoană și natură), comuniune care prin căderea omului la treapta de individ s-a stricat și sfâșiat, iar ca să supraviețuiască comunitar, oamenii au avut în continuare nevoie de o organizare exterioară, adică de *cetate* [pólis] și, prin extensiune, de *politică*.^{*}

Cultivarea istovitoare a pământului, profesiile, științele, artele frumoase, politica, toate activitățile și funcțiile prin care omul viețuiește în această lume, reprezintă conținutul "hainelor de piele" și *poartă caracterul dublu* [bi-form] de care am vorbit mai sus. Pe de o parte, ele sunt consecință a păcatului și reprezintă o degradare a dimensiunilor "chipului lui Dumnezeu" în om.[†] Pe de altă parte, ele sunt efecte ale intervenției înțelepte și milostive a lui Dumnezeu și constituie noul veșmânt grație căruia oamenii viețuiesc în noile condiții pe care le-a creat căderea.

Dumnezeu n-a îngăduit să dispară sau să se corupă integral însușirile "chipului lui Dumnezeu" în om.^{187*} Intervenind în procesul coruperii, le-a transformat în "haine de piele" și astfel a făcut ca ele să *fie cele care oferă omului supraviețuirea*. Atribuind activ lui Dumnezeu diferențierea posterioară căderii a stării omului și a condițiilor vieții lui, Sfântul Ioan Hrisostom învață că Dumnezeu nu l-a lipsit pe om de întreaga putere pe care acesta o avea asupra lumii, ci "i-a mai lăsat puțină".¹⁸⁸ I-a lăsat putere asupra vietăților care sunt

indispensabile pentru conservarea lui, iar omul poate exercita o putere și asupra celorlalte, ca și în general asupra pământului, cu tehnicile pe care le dezvoltă grație rațiunii pe care i-a dat-o la origini Dumnezeu și de care nu l-a privat integral după cădere. Cu tehnicile care se dezvoltă progresiv de-a lungul timpului după cădere "*se gospodărește constituția lumii*" [he tou kósmou sýstasis oikonomieitai].^{189*}

Dar nu numai atât. Intervenția lui Dumnezeu este încă și mai pozitivă și face ca însușirile "chipului lui Dumnezeu" în om pe care le-a transformat, fără să le schimbe în esență, în "hainele de piele", să poată folosi omului nu numai pentru simpla supraviețuire, ci și ca *mijloace pe calea lui nouă spre Dumnezeu*. Prin aceea că nu-și găsesc împlinirea în lume, pofta și căutarea satisfacțiilor îl călăuzesc iarăși pe omul înțelept spre căutarea singurului lucru bun. "Mai mult decât orice altceva, scrie Sfântul Grigorie Teologul, și acest lucru l-a urzit Cuvântul meșteșugar și Înțelepciunea cea mai presus de orice minte, ca să fim batjocoriți în cele văzute ce se fac și prefac în cele mai felurite chipuri, care o iau în sus și în jos și aleargă, alunecă și fug... ca să vedem nestarea și neorânduiala lor și să mergem spre cele viitoare."¹⁹⁰ Însăși căutarea păcătoasă a plăcerilor -care e expresia negativă a "puterii" date de Dumnezeu la început sufletului de a simți "plăcere, adică dorința potrivit rațiunii a minții după Dumnezeu" -¹⁹¹ continuă să conțină elementul pozitiv original și depinde de om să întoarcă mișcarea ei iarăși spre binele real, să facă uz de ea pozitiv, și nu negativ.

Lucrul e valabil și pentru învățătură, muncă, știință, artele frumoase, politică. Funcțiile acestea pot și sunt chemate să fie folosite ca mijloace noi prin care omul să-și exercite suveranitatea sa asupra lumii iar atunci când el trăiește cu harul lui Dumnezeu, să-l transmită pe acesta și lumii, să transfigureze condițiile de viață și, centrându-se pe sine însuși și centrând condițiile de viață și lumea (cosmosul) pe Hristos, nu numai să repare rupturile create de păcat la toate nivelele, dar și să activeze practic în istorie unificarea diviziunilor anterioare căderii pe care a făcut-o în El pentru întreg cosmosul Hristos.

Aceasta e marea operă la care sunt chemate să slujească, dincolo de simpla asigurare a supraviețuirii, cunoașterea umană, munca, tehnica, politica și celelalte funcții ale vieții de după cădere.

C. Consecințele teologiei “Chipului lui Dumnezeu” și a “hainelor de piele” asupra relației Bisericii-lume

Învățătura patristică despre chipul lui Dumnezeu în om și hainele de piele pe care am văzut-o până acum, oferă, credem, dincolo de o înțelegere ortodoxă a omului, și baza pe care se va putea sprijini teologia ortodoxă spre a ajuta efectiv lumea contemporană. Poziția teologiei ortodoxe față de lume se definește din cele de mai sus ca una *radical critică* și în același timp *radical pozitivă*.

Teologia ortodoxă este chemată de la început să *critice* și să *condamne fără concesi* autonomia pe toate planurile și în toate formele ei. Studiind dimensiunea antropologică a păcatului, am văzut cum autonomia este sursa și conținutul păcatului, pentru că ea reprezintă o falsificare a adevărului omului, o amputare și închidere a lui în biologic. Acuza aceasta devine și mai mare atunci când omul îmbrăcat în “hainele de piele” le autonomizează în consecință și pe ele. În acest caz, “hainele de piele” se prezintă numai sub înfățișarea lor negativă, funcționând după Sfântul Apostol Pavel ca și “cuget al cărnii” și conduc în mod ireversibil spre moarte. Pentru zilele noastre aceasta înseamnă că autonomizarea legii, a sexualității, a tehnologiei, politicii, etc., amenință să conducă umanitatea la o autocatastrofă morală, politică și chiar biologică. Teologia creștină trebuie să propovăduiască cu intensitate acest adevăr, pentru că efectiv este ceasul de pe urmă.

Dar ca să facă aceasta, teologia creștină contemporană trebuie să-și regăsească autenticitatea evanghelică și patristică. Cuvântul său este cu neputință să fie ascultat de către oricare om decent actual, atunci când acest cuvânt prezintă păcatul ca o simplă nesupunere față de niște porunci exterioare sau, și mai

rău, ca nesupunere față de o situație socială sau politică instituită. Falsificarea învățăturii biblice și patristice de către teologia creștină, inițial occidentală, a luat proporții și a avut consecințe dureroase. În anumite condiții generale și sub alte influențe, concepția potrivit căreia natura originară a lui Adam era tot una cu alcătuirea sa biologică căreia Dumnezeu i-a adăugat ca dar supranatural harul, i-a condus pe unii cercetători serioși ai autenticității omului la respingerea lui Dumnezeu.¹⁹²

Consecințe similare a avut și axioma lui Augustin după care “si homo non periisset, Filius hominis non venisset” [dacă omul nu ar fi pierit, Fiul omului n-ar fi venit].^{193*} Acest fapt L-a prins pe Hristos și, prin extensiune, viața creștină, realitățile Bisericii, Tainele, credința, etc., ca într-o cursă în limitele pe care le determină păcatul. Hristos nu este în această perspectivă atât Creatorul și Recapitulatorul a toate, Alfa și Omega de care vorbește Scriptura, ci exclusiv Răscumpărătorul de păcat. Viața creștină nu este concepută atât ca o realizare a destinului originar al lui Adam, ca o transfigurare dinamică a omului și a lumii și ca unire cu Dumnezeu, ci ca simplă evitare a păcatului. Tainele nu sunt o realizare aici și acum a Împărăției lui Dumnezeu și o manifestare a ei, ci simple obligații religioase sau mijloace pentru câștigarea harului. Același lucru sunt și faptele bune și credința. În acest mod însă limitele se îngustează până la axfixiere. Biserica uită de legătura ei ontologică cu lumea și cosmosul. Iar lumea, nemaivăzând autenticitatea ei valorizată în Biserică, vorbește de înstrăinare și rupe legătura cu ea.

Teologia “chipului lui Dumnezeu și a hainelor de piele” depășește aceste dificultăți și altele asemănătoare și poate ajuta realmente lumea. Privind omul și lumea ca “icoane”, ea cinstește atât icoana cât și materialul care reprezintă icoana. Când materialul caută să se autonomizeze, să nu mai reprezinte arhetipul ci pe sine însuși, ea nu ezită să declare că prin această acțiune materialul se autodistruge. Condamna radical practica autonomizării, dar continuă să iubească materialul traumatizat și corupt, din moment ce Dumnezeu l-a acceptat și i-a dat odată cu iubirea Lui noi posibilități și funcționalitatea nouă a “hainelor

de piele". Cinstește "hainele de piele": căsătoria, știința, politica, tehnica, etc., fără să ezite a-i informa pe oameni că autonomizarea lor aduce cu sine consolidarea definitivă a păcatului și pierzania omului. Prin această judecată și evaluare simultană a lumii, teologia rămâne fidelă învățaturii biblice și patristice despre caracterul dublu, bi-form al "hainelor de piele".

Această poziție a tradiției noastre are o semnificație specială pentru lumea actuală. Ea arată pe de o parte că faptul de a-și pune speranța exclusiv în "hainele de piele" în oricare mod de expresie a lor, reprezintă pentru om nu numai un lucru zadarnic și o utopie, dar și o tragică eroare.² Pentru că, autonomizate, "hainele de piele" funcționează în sens invers. În fapt, nu este un lucru întâmplător, ci natural și inevitabil pentru această ordine pervertită a lucrurilor, ca revoltele sincere pentru libertate să conducă doar la aservire, ca dezvoltarea mare a producției să conducă la abundență, ca păstrarea păcii să reclame sporirea înarmărilor, adică pregătirea de război. Conduși de studiul corect al acestor fenomene, sociologi luminați au ajuns să avanseze concluzia că problema umanității în zilele noastre e una morală, mari economiști să afirme că e vorba de o problemă de autoreținere de la consum sau de înfrânare, iar mari filosofi să declare că aceasta e o problemă ontologică. Ei au fără îndoială dreptate, dar toate aceste poziții sunt insuficiente. Pentru Sfânta Scriptură și Părinții ortodocși, centrul problemei e credința în Dumnezeu, cu alte cuvinte *dacă omul își pune sau nu scopul său în Dumnezeu*.

Dacă scopul omului este pus în creație pe un plan inferior (prosperitatea) sau superior (ordinea morală), mai mult, dacă existența omului e înțeleasă ca existând doar în interiorul lumii, impasul este inevitabil din moment ce mișcarea sau evoluția spre necreat este întreruptă și elementul deiform din natura umană este amputat, omul fiind limitat la o existență doar în interiorul lumii. În acest caz, puterile care-l mișcă pe om și lumea sunt dezorientate, se ciocnesc între ele și se distrug. Din acest motiv, din iubire pentru om, teologia ortodoxă simte

nevoia să fie radicală și fără concesii în condamnarea autonomiei.

Pe de altă parte, însă, aceeași iubire face teologia ortodoxă să se situeze pozitiv față de lume *cu aceeași radicalitate lipsită de concesii* și în acest punct. Pentru că lumea e o creație a lui Dumnezeu și chiar și "hainele de piele", aspectul lor pozitiv secund, sunt o binecuvântare și un dar al lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Hrisostom este deosebit de limpede și insistă asupra acestei teme. Vorbind despre tema concretă a meșteșugurilor (tehnicilor), așa cum am văzut deja, el învață că după cădere tehnicile se dezvoltă progresiv pe pământ.¹⁹⁴ Iar în această evoluție socială și științifică, cum am spune astăzi, vede funcționând și dezvoltându-se pozitiv puterea cu care a înzestrat Dumnezeu natura umană. "Vezi puțin, iubitele, cum se gospodărește constituția lumii, și fiecare a fost făcut de înțelepciunea lui Dumnezeu sădită în fire, inventator al unui meșteșug oarecare, și așa s-au introdus în viață ocupațiile meșteșugurilor. Fiindcă cel dintâi (om) a aflat pe pământ munca, cel de după el păstoritul, altul creșterea vitelor iar altul muzica, altul prelucrarea bronzului, iar acesta (Noe) *din învățătura sădită în fire a născocit* cultivarea viței de vie".¹⁹⁵

În altă omilie a sa el vede capacitatea naturală a omului de a supune și folosi puterile naturii iraționale ca un dar și o binecuvântare a lui Dumnezeu. Calul, spune, e mai rapid decât omul. Dar oricât de rapid ar fi, el nu poate alerga mai mult de două sute de stadii pe zi. Omul însă, schimbând caii, poate parcurge mai mult de două mii de stadii. "Astfel încât, conchide el, ceea ce aceleia îi oferă rapiditatea, acestuia i-o oferă mult mai mult, în exces, rațiunea și tehnica... Nici un viețuitor necuvântător nu poate înjuga un altul în folosul său, dar omul le supune pe toate și prin tehnica felurită *dată lui de Dumnezeu* subjugă orice animal iconomieii lucrurilor care-i convine cel mai bine lui."¹⁹⁶ Neîndoielnic în prelungirea acestei învățături, am spune astăzi că un dar al lui Dumnezeu este și tehnica care întoarce în folosul "iconomieii care-i convine lui cel mai mult" forța aburului, a electricității sau a atomului.

Resimțim în continuu teamă în fața realizărilor științei contemporane, a energiei atomice de exemplu, cum teamă resimțeau mulți creștini în vremea lui Galilei, pentru că vedeau schimbându-se o imagine determinată a lumii în care se simțeau asigurați. Dar Sfinții care nu-și puneau nădejdea lor în nici o imagine a lumii și în nici o formă concretă de civilizație, nu se temeau. Dimpotrivă, se bucurau și slăveau pe Dumnezeu pentru noile tehnici prin care oamenii *gospodăresc* în mijlocul noilor nevoi ale fiecărei epoci *constituția lumii lor*.¹⁹⁷

Mai mult, explicând cartea Facerii, Sfântul Ioan Hrisostom scrie că Dumnezeu "și-a arătat excesul iubirii sale de oameni" și prin aceea că "a pus la dispoziția lui (a omului căzut) multe¹⁹⁸ și nenumăratele celelalte specii (de animale)". E vorba de noile funcții cu care a înzestrat Dumnezeu pe omul care a păcătuit, de aspectul pozitiv al "hainelor de piele". "Tu însă privește, adică deschide-ți ochii, vezi", insistă altundeva; "și pe cele ce înnoată în adâncul apelor și pe cele ce zboară în înălțime (și puterile cosmice terestre și cele marine sau submarine, am spune astăzi) ți le-a supus prin tehnică Stăpânul". Toate acestea sunt pricini de slăvire a Creatorului: "Să rămânem, așadar, spunând acestea, admirând grija Lui și uimiți de înțelepciunea, iubirea de oameni și pronia Sa pentru noi."¹⁹⁹

Desigur, aici se pune și rămâne cu acuitate permanent critică *problema întrebuințării "hainelor de piele"*. Pentru că aceeași realitate, biologicul nostru cu toate dimensiunile și funcțiile lui, poate, prin intervenția libertății noastre, să ne prezinte în fiecare moment fie aspectul său negativ, fie cel pozitiv.

Dar și atunci când prezintă aspectul lor negativ, "hainele de piele" nu sunt de ajuns fără libertatea noastră. În continuarea textului despre tehnici pe care l-am citat, Sfântul Hrisostom afirmă că Noe "a sădit vie și a băut din vin și s-a îmbătat. Astfel, pentru că a fost consumat în exces, peste măsură, leacul descurajării și al sănătății, nu numai că nu i-a folosit, dar i-a și vătămat stării lui." Și punând întrebarea hotărâtoare: "Dar

poate va spune cineva: din ce pricină a fost adusă la viață o plantă aducătoare de atâtea rele?" răspunde: "Nu vorbi, omule, în mod simplist despre cele survenite. *Fiindcă nici planta nu este rea, nici vinul, ci întrebuințarea peste nevoi...* Deci, când vezi întrebuințarea vinului, nu atribui totul vinului, fiindcă la rău se trece prin libera alegere a voinței stricate. Și, astfel, gândește-te unde s-a făcut folositor vinul și înfricoșează-te, omule. Căci prin el se săvârșește însăși condiția mântuirii noastre [Euharistia]; știu aceasta cei deja inițiați [în creștinism]."²⁰⁰

Sfântul e categoric în declarația lui - care ar avea negreșit multe aplicații și în zilele noastre - că viticultura și produsul ei sunt lucruri bune iar pericolul creat de întrebuințarea lor rea nu provine de la ele însele, ci de la alegerea liberă a voinței omului. Această poziție comună și fundamentală a Părinților o exprimă la fel de categoric și Sfântul Ioan Damaschin: "Nu fă rea materia, căci nu e lipsită de cinste. Pentru că nu există nimic de necinste care să fie făcut de Dumnezeu. Acesta e gândul maniheilor. Singurul lucru de necinste dar care nu și-a avut cauza lui în Dumnezeu, ci este o găselniță a noastră prin înclinarea și abaterea liberă a voinței de la ceea ce este conform naturii spre ceea ce este contrar naturii, este păcatul."²⁰¹

Dar în textul de mai sus Sfântul Ioan Hrisostom merge și mai departe. Vinul care "a vătămat stării lui Noe" nu e doar un "leac al descurajării" și "factor creator de sănătate" ci, mai mult, este cel prin care se celebrează "*condiția mântuirii noastre*" *dumnezeiasca Euharistie*. Nu e lipsit de legătură cu tema noastră să subliniem faptul că pe baza acestui mare principiu patristic, după care *lumea reprezintă un mijloc de unire a noastră cu Dumnezeu*, s-a clădit viața liturgică a Bisericii. În "Aghiasmatar" găsim rânduiri pentru însămânțat, pentru primele roade, pentru începutul unei munci, pentru toate bucuriile și tristețile vieții omenești. Toate funcțiile vieții sunt asumate de Biserică și, sfințite, funcționează *corect*: ajută viața omului, și *plener*: depășesc limitele spațiului și timpului concret și îl inițiază pe om în infinit, adică sunt *ridicate la rang de Taine*.

Ar trebui să insistăm în mod analitic și pe larg în studiul întrebării corecte și plene a “hainelor de piele”. Ceea ce ar conduce această investigație prea departe de tema ei concretă. Ne vom mărgini să ne referim aici la faptul că în perspectivă patristică *întrebuințarea* corectă este determinată în mod fundamental *de principiul măsurii*. “Ceea ce este mai mult decât e nevoie, e de prisos și nefolositor; a pune încălțări încălțămintelor e peste nevoie, căci te împiedică la umblat”, scrie Sfântul Hrisostom.²⁰²

Pe de altă parte, explicitarea plină a “hainelor de piele” se face prin înălțarea lor la rangul *de simțiri duhovnicești*, adică prin transfigurarea lor *în funcții ale trupului lui Hristos*. Temele “simțurilor duhovnicești” [*pneumatikès aisthéseis*] și “sălășluirii lui Hristos” [*enoíkesis Christou*] în noi, trecute cu vederea de teologia contemporană, reprezintă, cu toate acestea, axe ale învățaturii patristice. De la Origen, Capadocieni și Macarie Egipteanul, ele trec dezvoltate la Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila și ajung la Nicodim Aghioritul. Potrivit acestei învățături, sălășluindu-se în om, Hristos unește cu simțurile și funcțiile trupului Său propriu felurile simțuri și funcții psihosomatice ale omului și astfel ultimele devin simțuri și funcții ale Trupului celui înviat al lui Hristos, adică duhovnicești și nemuritoare.²⁰³ De aceea, Sfântul Grigorie de Nyssa care vorbește atât de mult despre veșmântul de după cădere al “hainelor de piele”, ajunge să spună că în noua realitate pe care o crează Hristos, El Însuși devine și reprezintă în cele din urmă veșmântul cel nou al omului: “Iisus, zice, este veșmântul”²⁰⁴.

Reîntorcându-ne la tema noastră concretă, putem acum recapitula și concluziona. Învățătura patristică despre “chipul lui Dumnezeu” și “hainele de piele” reprezintă *mediul contactului Ortodoxiei cu lumea contemporană*, fiindcă permite, sau, mai mult, obligă gândirea teologică să se situeze pozitiv față de om și civilizație. Rezultatele științei contemporane, revelațiile psihologiei, cuceririle tehnicii, căutările filosofiei

nu sunt lucruri rele sau doar admisibile, ele sunt bune și prețioase la modul pozitiv. Însă efortul zadarnic al autonomiei anomiste le înstrăinează aproape neîntrerupt, le vinde pe un blid de linte stricăciunii și diavolului. Și astfel, în loc să slujească omului în realizarea scopului său, operele omului servesc diavolului în opera de distrugere a omului și a lumii.

În acest punct se revelează semnificația centrală pe care o are *pocăința* [metánoia] și *asceza* [áskesis] nu numai pentru om, ci și pentru istorie și civilizație. Aceste acte și metode duhovnicești reprezintă lupta prin care credincioșii omoară în ei și în operele lor autonomia anomistă, unicul element rău și repugnant - “pentru că toată creatura lui Dumnezeu e bună și nimic nu e de respins dacă se ia cu mulțumire” (I Tim. 4, 4) - restaurează omul și operele lui în frumusețea lor originală, întorc oglinda spre soarele cel adevărat și creațiile omului se luminează și se fac vii.

Această metodă liturgică, ascetică și euharistică au aplicat-o Părinții Bisericii și au salvat astfel marile creații ale civilizației epocii lor. Prin această metodă a fost botezată și încreștinată, de exemplu, gândirea greacă antică și a fost transfigurată într-o expresie a Adevărului divin transcendent și inaccesibil. Termenii admirabili ai filosofiei antice au fost transfigurați fără a fi schimbați - expresiile au rămas aceleași: Logos, Eikon, Archetypon, Trias, etc. - și au constituit veșmântul creat al Adevărului necreat. Ceea ce înseamnă că au devenit incoruptibili într-un asemenea grad încât Biserica noastră crede că dogmele sunt neschimbabile, ca și trupurile Sfinților. Aceste ultime situații ce reprezintă roadele naturale ale unei antropologii adevărate, adică hristocentrice, ne conduc spre opera principală a teologiei ortodoxe contemporane.

Opera aceasta, se poate spune, nu constă din aceea ca teologii să se conformeze cu investigația științifică sau activitatea politică, chipurile ca să se întărească, nici din efortul de a răsturna rezultatele acestora pe baza unei învățături pretins evanghelice și patristice. Evanghelia ne învață că lupta credincioșilor nu e “împotriva trupului și sângelui”, adică o

luptă în cadrele pe care le crează știința, politica și celelalte dimensiuni ale "hainelor de piele", pentru că aceste cadre nu sunt rele prin natura lor, ci "împotriva începătoriilor, împotriva puterilor, împotriva stăpânitorilor lumii întinericului acestui veac" (Efes.6, 12), împotriva diavolului și păcatului.

Teologia ortodoxă, am îndrăzni să spunem, trebuie să deosebească duhurile. Ea are drept scop să elibereze ce este bun în roadele investigațiilor științifice, ale dezvoltării tehnologice, etc. din autonomia anomistă care e aservirea lor corupției și diavolului, unicul păcat; să-l alăture adevărului ei universal (catolic) - pentru că acestui adevăr îi aparține prin însăși natura sa: "toate câte se spun bine și frumos la toți sunt ale noastre ale creștinilor"²⁰⁵ - și în acest mod, robind orice gând în ascultarea lui Hristos (II Cor.10, 5), să-l umple de slava Chipului, să-l transfigureze și mântuiască. "Iar noi toți oglindind cu fața descoperită slava Domnului ne transformăm în chipul acesta din slavă în slavă ca de la Duhul Domnului" (II Cor.3, 18).

Ar fi realmente foarte util ca teologia ortodoxă contemporană să reflecteze cum și ce anume poate asuma teologia Dumnezeu-Omului din filosofia contemporană (filosofia materiei, a ideii, a vieții, a esenței, a existenței, a ființei), cum și ce anume din concluziile prețioase ale științei psihologiei poate integra experiența vieții sacramentale și ascetice în sinteza ei, cum și ce anume din curente sociologice contemporane poate valorifica dimensiunea eclesială a antropologiei ortodoxe, etc.²⁰⁶

O asemenea lucrare însă e limpede că depășește limitele acestui studiu. Aici am avut scopul limitat de a arăta pe de o parte că această operă poate și se impune să se facă, iar pe de alta să determinăm fundamentul unic pe care această operă se poate spijini. "Fiindcă nimeni nu poate pune altă temelie decât cea pusă deja, care este Iisus Hristos" (I Cor.3, 11).

NOTE

a). Ioan Damaschin, *Despre cele două voinți în Hristos* 30; P.G.95, 168 B: "În câte moduri se spune expresia "după chip"? După faptul că omul are rațiune, intelectualitate și libertate; după faptul că mintea omului naște cuvânt și emite duh; după calitatea de stăpân a omului"... 8*)

b). Epifanie al Ciprului, *Panarion* 70; P.G.42, 344 B: "Pe de o parte se crede că chipul lui Dumnezeu este în om, iar pe de alta că acesta este mai degrabă în tot omul și nu pur și simplu." Revelatoare e continuarea pasajului: "Unde anume este sau unde se plinește chipul lui Dumnezeu în om este cunoscut numai de Dumnezeu Însuși Cel care a dat prin har omului existența sa "după chip"."

c). Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sfintele Paști* 7; P.G.36, 632 AB: "Aceasta vrând să o arate Logosul meșteșugar, creează și un viețuitor alcătuit din amândouă firile, din cea nevăzută și cea văzută, pe om; și luând de la materia care exista deja dinainte trupul și sădind în el suflare de la Sine Însuși... a așezat pe pământ ca o altă lume mare în mic, un alt înger, închinător amestecat, văzător al creaturii văzute și inițiat în cea inteligibilă, împărat al celor de pe pământ și făcut împărat de sus... viețuitor cu gospodăria sa aici și strămutat altundeva și, ca și capăt al tainei, îndumnezeit prin înclinarea sa spre Dumnezeu." Vezi textul integral mai jos. [Anexa II].

d). Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 8; P.G.44, 145 B: "De aceea a fost omul zidit ultimul după plante și animale, natura înaintând în mod succesiv ca pe o cale spre ceea ce e desăvârșit." 36*)

e). Atanasie cel Mare, *Împotriva Arienilor* II, 67; P.G.26, 289 C: "Fiindcă dacă s-ar fi făcut om fiind creatură, omul ar fi rămas

cum și era, *nefiind unit cu Dumnezeu*. Căci cum s-ar fi unit el, creatură fiind, prin creatură cu Creatorul?” Și mai jos în același tratat: “nu s-ar fi îndumnezeit omul unit cu o creatură, dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat” (II, 70; P.G.26, 296 A).

f). Învățând că natura umană și cea divină se ating, dar nu se unesc în mod real, *nestorianismul* ajungea să admită că omul se poate apropia de infinit dar nu să se și îmbrace în el. Invers, privind ca mântuire a omului resorbția lui de către Dumnezeu, *monofizismul* ajungea să predice dispariția și nu mântuirea omului. Lupta Părinților împotriva ereziilor a avut un conținut nu numai teologic ci și antropologic. A fost o luptă pentru asigurarea scopului final și, în consecință, a măreției omului.

g). Vezi, de exemplu, Metodie de Olimp, *Aglaophon sau despre Înviere* 1, 39 (BEPES 18, p.129): “De unde să purcedem iarăși cercetând cele aflate în mâinile noastre dovedind suficient că *hainele de piele nu sunt trupurile...*”

h). Care era și atunci “pâinea care se coboară din cer și dă viață lumii” 75*)

i). Grigorie de Nyssa, *Despre constituția omului* 18; P.G.44, 192 B: “Fiindcă, transferate în viața omenească cele prin care a fost asigurată *viața irațională* spre conservarea ei au devenit patimi.”

j). Explicând pasajul “cei ce sunt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu” (Rom.8, 8), Sfântul Ioan Hrisostom scrie: “Aici trup *nu înseamnă corpul, nici ființa corpului*, ci viața carnală și lumească plină de desfătare și nebunie, și care îl face pe tot omul carne (trup)” *Interpretare la Epistola către Romani*, om.13, 7; P.G.60, 517.

k). I Cor.2, 14; 3, 3; Efes.4, 22; Rom.8, 8. Vezi Ioan Hrisostom, *Interpretare la Epistola către Romani*, om.13, 7; P.G.60, 517, unde explică Rom.8, 8: “Fiindcă așa cum cei înaripați în duhul *fac duhovnicesc și trupul*, așa și cei ce fug de aceasta făcându-se robi pântecelui și plăcerii, *fac trup și sufletul*, nu transformând ființa acestuia, ci pierzând noblețea lui.”

l). “Cuvântul desemnează o turnură opusă naturii, o răsturnare, cum se răstoarnă un vehicul cu roțile în sus, și, de aceea, o alterare, o distrugere. Întorcându-și întreaga sa activitate în opoziție față de natură, adică spre lucrurile sensibile, îl răstoarnă născocind răutăți,

pofte, plăceri contrare naturii. Sunt forme de mișcare alterate și violente.” Notă a păr.prof.D.Stăniloae la: Maximou Homologetou, *Philosophika kai theologika erotémata* (Epi tás pegás 4), Athena, 1978, p.249.

m) În acest punct să ne îngăduie cititorul un comentariu personal. Străduindu-ne să ne apropiem textele de mai sus ale Sfântului Maxim am traversat o aspră încercare. A fost cu neputință să fie epuizat conținutul lor și să rămânem pe linia acestui eseu care totuși decurge limpede din aceste texte. Dificultatea se datorează faptului că discursul marelui dascăl al Bisericii e atât de dens și de plurivalent în semnificații încât simți că fiecare expresie a lui te duce la dreapta și la stânga, sus și jos, te trage în același timp în două-trei direcții, îți cere să te miști în aceeași clipă pe două-trei planuri. De aceea rugăm pe cititor să nu se bazeze pe prezentarea noastră, ci să studieze textele însăși pe care tocmai din acest motiv le cităm “in extenso” la sfârșitul cărții. Se va vedea în ele cum cosmologia lui Platon și antropologia lui Aristotel, ale căror ecouri sunt evidente, sunt îmblânzite, sfărâmate ca sisteme, iar elementele adevărate pe care le conțin, unificate, ajută la evidențierea relației adevărate care există între cele sensibile și rațiunile lor, între materie și formă, etc. Tocmai aceste elemente sunt folosite de Sfântul Maxim ca și categorii, sau, mai exact, ca realități, ca să zidească cu aceste pietre podul care unește creatul cu necreatul. Iar acest pod, arată limpede Sfântul Maxim, este în potență și poate fi și în realitate, omul. Personal nu am întâlnit o descriere mai exactă a legăturii omului cu Dumnezeu și cu lumea, o mai mare prețuire și o mai înaltă apreciere a omului.

Încăpățânate în realismul lor aceste texte luminează multe alte realități. De exemplu, legătura puterii volitive a omului cu simțul olfactiv pe care am omis-o în prezentarea care am făcut-o mai sus, arată de ce tehnica rugăciunii minții, dar și tehnicile ascetice ale altor tradiții, acordă atâta importanță ritmului respirației. Sfântul Maxim oferă un fundament antropologic rugăciunii minții. Atari dimensiuni ale discursului Sfântului, cititorul le va găsi în multele lui texte.

n). Grigorie Teologul, *Cuvântul 45: la Sfintele Paști* 8; P.G.36, 633 A: omul “ajunge un exilat și îmbracă hainele de piele... câștigă însă ceva și aici: moartea și întreruperea păcatului, ca răul să

nu fie nemuritor. Și pedeapsa devine iubire de oameni. Fiindcă astfel, sunt convins, pedepsește Dumnezeu.”

o). Explicând locul acesta, Sf. Ioan Hrisostom subliniază că Apostolul nu vorbește aici despre trup în genere, ci despre “trupul păcatului, adică despre trupul muritor, cel supus morții... (despre) trupul muritor, sugerând, ceea ce a zis în multe rânduri, că aceasta se face plecând de la partea pătimitoare prin care a ajuns ușor de apucat pentru păcat” (*Interpretare la Epistola către Romani*, om. 13, 3; P.G.60, 512). 134

p). “Cugetul trupului înseamnă aici gândul pământesc, îngroșat, cel căzut în cele ale vieții și în fapte rele” (Ioan Hrisostom, *Interpretare la Epistola către Romani*, om. 13, 6; P.G.60, 516). 135*)

r). “Dacă un episcop, presbiter sau diacon sau oricine din catalogul (cinul) preoțesc se abține de la căsătorie... nu pentru înfrânare, ci din scârbă, uitând că toate sunt bune foarte și că Dumnezeu l-a făcut pe om bărbat și femeie, și blasfemiind ar defăima astfel creația, fie să se îndrepte, fie să se caterisească și să se azvârle afară din Biserică. Asemenea și laicul.” (canonul 51 apostolic).

s). Nu este inutil să insistăm încă puțin asupra faptului că Părinții au scris pagini strălucite pe tema relațiilor dintre bărbat și femeie nu numai în plan dogmatic-ontologic, ci și practic-pastoral, arătând astfel că ei cunosc toate dimensiunile temei. Dăm drept exemplu fragmente dintr-un text al Sfântului Ioan Hrisostom în care Sfântul, dovedind o adâncă cunoaștere a omului și a caracterului subtil al relațiilor familiale, sfătuiește soțul cum să se comporte și cu ce cuvinte să vorbească cu soția lui.

“Cuvinte de iubire să-i spui... Eu dintre toate prefer iubirea ta și nimic nu-mi este atât de chinuitor și neplăcut decât să mă găsesc departe de tine. Și dacă ar trebui să las toate și să devin mai sărac decât Iov, și dacă m-aș afla în cele mai mari primejdii, aș suferi orice, toate îmi sunt suportabile, cât îmi ești de dragă. Și copiii îmi sunt dragi, întrucât simpatizezi cu mine... Poate îți va spune: Niciodată nu am cheltuit din cele ale tale, am și eu ale mele pe care mi le-au dat părinții mei. Atunci spune-i: Ce spui, frumoasa mea? Mai ai ale tale? Ce cuvânt poate fi mai rău decât acesta? Nu mai ai un trup al tău, dar ai bani? Nu mai suntem două trupuri după nuntă, ci am devenit unul; nu

mai avem două averi, ci una... Toate ale mele sunt ale tale și eu sunt al tău, fata mea. Aceasta mă sfătuiește Pavel zicând că bărbatul nu mai este stăpân pe trupul său, ci femeia. Și dacă nu eu mai am putere asupra trupului meu, ci tu, cu atât mai mult ai tăi sunt și banii... Niciodată să nu-i vorbești ei josnic, ci cu cinste și iubire multă. S-o cinstești și să nu simți nevoia să găsească cinstire de la alții; nu va fi nevoie să caute laudele altuia dacă le are pe ale tale. Să o preferi dintre toate pentru frumusețea și cuminenția ei, și să o lauzi. Să-i arăți că îți face plăcere compania ei și că preferi să rămâi în casă ca să fii cu ea, decât să hălăduiești prin piață. Să o preferi tuturor prietenilor și copiilor pe care ți-i va da și pe aceștia să-i iubești din pricina ei” (*Interpretare la Epistola către Efeseni*, om. 20, 5; P.G.62, 146-148).

t). Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 4; P.G.90, 436 A: “Fiindcă (Hristos) a unit pe om suprimând tainic în duhul diferența între bărbat și femeie și restabilind în amândoi rațiunea naturii liberă de proprietățile introduse prin patimi.”

u). Acest lucru e natural. Pentru că, așa cum “viața după plăcere a lui Adam s-a făcut mamă a morții și stricăciunii, așa și moartea Domnului ca unul ce era liber de plăcerea lui Adam, s-a făcut tată pentru Adam, al vieții veșnice” (*Răspunsuri către Talasie* 61; P.G.90, 632 D).

v). “pentru faptul de a fi preferat în locul bunurilor spirituale încă neevidente, desfătarea și evidența senzuală.”

w). Citind acest paragraf, poate că cititorul se va întreba: desființăm, deci, căsătoria? Răspunsul e evident. Pentru numele lui Dumnezeu. Dar nu o desființăm, ci, din contră o reabilităm - mai cu seamă într-o epocă cum este a noastră în care căsătoria traversează o astfel de criză tocmai fiindcă fundamentele ei sunt desconsiderate. Desființăm, deci, căsătoria? Să nu fie, ar spune Sf.Ap.Pavel, ci întărim căsătoria!

Și ca să devină limpede faptul că în această viziune patristică căsătoria e restabilită și în ea se dezleagă și cele mai intime probleme morale, ca de exemplu problema nașterii de prunci și scopul relațiilor sexuale, cităm trei pasaje din Sfântul Ioan Hrisostom ca să fie limpede pentru cititorul atent marea semnificație eliberatoare și restauratoare a căsătoriei: “Fiindcă două sunt lucrurile pentru care s-a introdus

căsătoria: ca să ne cumintim și ca să devenim părinți; dintre acestea două, *prima e pretextul cumineniei*, căci deoarece a intrat pofta, a intrat și căsătoria retezând lipsa de măsură” (*Eis to Dia tas porneias* 3; P.G.51, 213). “Pentru că la început, cum spuneam, (căsătoria) avea aceste la bază două supoziții; mai apoi, însă, umplându-se pământul și marea și toată lumea locuită (să se remarce că aceasta o scria în secolul al V-lea), mai rămâne *un singur pretext al ei*: suprimarea neînfrânării și desfrânării” (*Despre feciorie* 19, 1; P.G.48, 547). “*Pofta nu e păcat*, dar când cade în lipsă de moderație nevrând să rămână în interiorul legii căsătoriilor, ci calcă și femei străine, atunci lucrul devine adulter, *dar nu contra poftelor ci contra lăcomiei acestora*” (*Interpretare la Epistola către Romani*, om 13, 1; P.G.60, 508).

x). Același caracter îl are diviziunea neamului omenesc în seminții (triburi) și națiuni. 186*)

y). Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Fericiri* 3; P.G.44, 1228 AB: “Chipul lui Dumnezeu al celui ceresc s-a făcut pământesc; cel ce a fost rânduit să împărătească s-a făcut rob; ceea ce a fost creat spre nemurire s-a stricat și s-a supus morții... ceea ce era lipsit de stăpân și liber acum este dominat de atât de multe și atât de mari rele... *Căci atunci când domină, fiecare din patimile aflate în noi, devin stăpâne ale celui înrobii de ele și, luând ca un tiran, citadela (acropola) sufletului prin cei răi aflați sub porunca lui îi face răi și pe cei supuși.*”

z). Sfântul Ioan Hrisostom era aspru față de creștinii care, desconsiderând lucrarea duhovnicească, își puneau toată grija și nădejdea în lucrurile lumești: “Acum, în cele ale vieții fiecare este mai tăios decât o sabie, și cei ce practică meșteșugurile și cei ce acționează făcând fapte politice; dar în cele necesare și duhovnicești suntem mai zăbavnici decât toți, folosindu-ne de lucruri secundare ca de lucruri propriu-zise, iar pe cele pe care ar trebui să le avem ca mai necesare decât toate lucrurile socotindu-le că sunt lucruri secundare.” (*Interpretare la Evanghelia după Ioan*, om. 30, 3; P.G.59, 175). În continuarea studiului nostru ne vom sprijini intensiv pe Sfântul Ioan Hrisostom ca să evidențiem caracterul pozitiv al “hainelor de piele” (tehniciilor, muncii, etc.). Este însă necesar ca cititorul să aibă în permanență în vedere faptul că ceea ce se spune mai jos este corect numai *cu condiția* să nu iasă din cadrul pe care-l creează această ierarhizare inițială.

II

VIAȚA SPIRITUALĂ A OMULUI ÎN HRISTOS

Studiu asupra antropologiei hristologice a lui Nicolae Cabasila

Întreaga operă a lui Nicolae Cabasila se referă la viața spirituală. Interesul excepțional al textelor acestui mistic bizantin stă în aceea că ele nu se preocupă, ca majoritatea textelor patristice similare, cu descrierea stadiilor vieții spirituale și analiza metodelor și mijloacelor prin care se trăiește aceasta: pocăință, asceză, curățire, etc. - ci presupunând cunoscute toate aceste lucruri, studiază însăși natura ei.

În fapt, cercetând sensul vieții sacramentale, euharistice și ascetice (în lucrările lui: *Despre viața în Hristos* și *Tâlcuire la dumnezeiasca Liturghie*), sensul evlaviei față de Fecioara Maria (*omiliile mariologice*) și sensul vieții unor Sfinți iluștri, al unor sărbători centrale ale Bisericii și al unor funcții importante ale vieții sociale (celelalte omilii), Cabasila prezintă constituția hristologică și eclezialogică a vieții spirituale a omului. Din această perspectivă contribuția lui la teologia ortodoxă constă în faptul că el promovează hotărât *antropologia hristologică*.

Astfel, un studiu analitic actual al învățăturii misticului bizantin ar putea avea drept titlu: *Viața spirituală a omului în Hristos, după Nicolae Cabasila* (contribuție la antropologia ortodoxă în Hristos). Ca structură a acestuia ar putea fi următoarele capitole: 1. *Premizele vieții spirituale* (mântuirea în Hristos) 2. *Natura vieții spirituale* (viața în Hristos) 3. *Trăirea vieții spirituale* (hristificarea omului prin comuniunea cu Hristos) 4. *Roadele vieții spirituale* (transformarea în trupul

de "haine de piele". Astfel, atunci când vine epuizarea fiziologică și se încheie ciclul biologic al organismului uman, trupul încetează a mai asimila hrana și aerul prin care se susține în viața căzută în stricăciune, nu mai are forța de a susține omul, și moare. Aceasta e moartea naturală. °

Devine astfel limpede că trei sunt lucrurile care-l separă pe om de Dumnezeu reprezentând tot atâtea obstacole în calea vieții spirituale: *firea, păcatul și moartea* [he phýsis, he hamartía kai he thánatos].

Pe toate acestea, însă, "le-a desființat unul după altul Mântuitorul: aceea (firea) împărtășindu-Se de umanitate, acela (păcatul) murind pe Cruce, iar ultimul zid, tirania morții, l-a scos cu totul afară din natură înviind" (572 CD). Și astfel, "piedicile fiind înlăturate, nimic nu mai împiedică Duhul Sfânt să se reverse asupra a tot trupul" (572 C).

Modul în care Hristos a învins aceste trei obstacole, precum și semnificația acestei biruințe pentru arătarea adevăratei naturi, a adevăratei vieți și a dimensiunilor reale ale omului, sunt studiate de Cabasila într-un mod penetrant și extraordinar:

Prin *nașterea* "fericitului trup" al Domnului se petrece unirea celor două naturi "distanțate" până atunci; se desființează *distanța*, deoarece Ipostasul comun "suprimă distanța dintre divinitate și umanitate, fiind un termen comun fiecărei naturi" (572 B); suprimă și *diferența* naturilor, deoarece prin nașterea Sa Hristos "a armonizat cu El Însuși tot neamul nostru" (681 A). Unirea ipostatică replămădește omul întregindu-i existența iconică dinainte de cădere. De aceea, zămislirea "fericitului trup" al Domnului inaugurează noua ontologie a omului iar Hristos reprezintă de fapt născătorul umanității celei noi.

Prin viața Sa sfântă, prin activitatea Sa iubitoare de oameni și minunile Sale mai presus de fire Dumnezeu-Omul Iisus revelează lumii pe Dumnezeu, deoarece Dumnezeu activează și, în același timp, manifestă adevărata natură a omului, fiindcă toate faptele Lui se realizează prin intermediul naturii Sale umane create.

Prin Patimile, rănilor și jertfa de pe Cruce a fericitului

trup al Domnului sunt zdrobite păcatul și puterea pe care o are diavolul asupra omului, natura umană este eliberată de vrăjmășia față de Dumnezeu și de aservirea ei diavolului, este vindecată, restaurată în frumusețea ei originală, îndreptată. Rănilor Domnului devin vindecările ei [*traúmata - iámata*]. "Căci de când (Hristos) a urcat pe Cruce, a murit și a înviat, de atunci a fost instituită libertatea oamenilor și reconstituite înfățișarea și frumusețea lor" (537 C).

Prin *Învierea* fericitului trup al Domnului, natura umană este eliberată de aservirea ei stricăciunii și morții. Prin nașterea Sa, Domnul a luat asupra Sa și stricăciunea care a început cu Adam pentru care acesta a și murit (680 B); moartea Lui nu este numai o consecință a Crucii, ci reprezintă și efectul ultim al Întrupării. Însă coborând cu natura umană pe care a luat-o și prin intermediul ei până la moarte, Cuvântul l-a înnoit și l-a făcut nestricăcios pe om. Așa cum pe Cruce natura umană a fost curățită de păcat prin sângele Domnului, așa în Mormânt prin lăsarea pe pământ a "hainelor de piele", adică a mortalității [*nekrótes*], a fost curățită în mod organic și de mortalitate [*thnetótes*]. Pentru că prin îngroparea Sa de trei zile, Domnul a lăsat pe pământ datoria lui Adam, ceea ce el a luat de pe pământ prin căderea lui, adică "trupescul care întunecă (ecranează)" (493 B), "hainele de piele", compoziția și structura lui biologică. Și returnând-o ca pe o "statuie" zdrobită și stricată (540 C), a înviat-o nouă, spirituală și nestricăcioasă. Prin Înviere, trupul realmente uman al lui Iisus a devenit și s-a arătat "*trup nemuritor*" (645 D) și "*spiritual*" (645 C), liber de limitările spațiului și timpului, înzestrat în mod natural cu simțiri și funcții spirituale noi. "Natura era atrasă dintru început spre nemurire, dar a atins-o abia mult mai târziu în trupul Mântuitorului, pe care înviindu-l El Însuși din morți la viața cea adevărată, l-a făcut pentru neamul nostru un conducător spre nemurire" (680 C).

Astfel, fericitul trup înviat al Domnului în care funcționează noile simțiri spirituale divino-umane, vederea spirituală, gustarea spirituală, etc., devine noul "model" ("týpos") al umanității. Fericitul trup înviat al

Domnului reprezintă realizarea și manifestarea omului desăvârșit, a *Dumnezeu-Omului*. "Omul adevărat și desăvârșit atât în modurile de viață cât și în celelalte l-a arătat cel dintâi și singur Mântuitorul" (680 C).

Dar "Trupul Fericit" [*Makaríá Sárx*] al Domnului este tocmai *Biserica*. Prin venirea Duhului "Trupul Domnului" [*Kyriakòn Sôma*] s-a arătat ca Biserica și reprezintă în continuare spațiul în care se trăiește de către credincioși noua viață spirituală și în care mântuirea devine concretă. În acest organism al trupului Domnului viața Duhovnicească a Capului ajunge la mădulare și le face vii. În acest sens, creația Bisericii reprezintă a doua premiză a vieții spirituale și Biserica constituie a doua dimensiune a mântuirii. Hristos nu este un simplu eliberator care, după eliberare, îi lasă pe oameni singuri, încredințându-le învățătura lui înțeleaptă. Într-un mod mult mai radical, El creează pentru ei un nou spațiu de viață. Iar acest spațiu e chiar trupul Său.

Faptul ca omul să cunoască pe Dumnezeu și să-și coordoneze voința sa cu voia lui Dumnezeu reprezintă a treia premiză a vieții spirituale și a treia dimensiune a mântuirii. Cunoașterea lui Dumnezeu luminează pe om iar iubirea îl face viu. Prin cunoașterea dreaptă și iubirea liberă omul poate să se înalțe în Hristos de la "după chip", la Chip, ca să ajungă adică la Asemănare.

2. Natura vieții spirituale: Viața în Hristos

Cabasila studiază mai amplu adevărata natură a omului analizând *natura vieții spirituale*.

Viața omului diferă în mod radical de viața celorlalte viețuitoare de pe pământ. Plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul are prin constituția sa ca bogăție inalienabilă a minții o voință liberă și poate astfel să-și creeze propria sa lume. O lume comună pentru neamul omenesc, civilizația, sau o lume separată,

pe care indivizii înzestrați o creează în interiorul lor. Pe acest plan, viața poate fi "interioară", ca viziunea unui artist sau filosof, sau se poate numi "spirituală", în sensul că este activată prin funcțiile superioare, "nemateriale", ale organismului uman: intelectul, sentimentul, fantezia. Însă o asemenea viață "interioară" sau "spirituală", fără a fi una îngust trupească, e negreșit biologică, cu toată bogăția și măreția pe care le-a vrut să le închidă în ele Creatorul și cu aceleași limite biologice. Oricât de dezvoltată ar fi, lumea sufletească a omului, atunci când funcționează autonom, nu poate să ajungă la realitatea lui Dumnezeu și să trăiască viața Duhului. Viața aceasta nu are legătură cu viața spirituală creștină.

Pe de altă parte, omul având nedeazădăcinată în el conștiința creaturalității lui poate crea o lume care să ia în serios existența lui Dumnezeu, care să fie organizată de legi și dispoziții în vederea lui Dumnezeu. Viața pe acest plan se numește "religioasă". Însă, dat fiind că ea este doar organizată în vederea lui Dumnezeu și nu este încă și unită cu Dumnezeu, nici aceasta nu poate să fie numită viață spirituală. Viața spirituală nu e o viață de legi și dispoziții, ci o viață de împărtășire, de iubire și dragoste, de amestec și contopire cu Dumnezeu.

Așadar, pe oricât de înalte trepte ale vieții "interioare", "spirituale" sau "religioase" s-ar înălța omul, el nu se poate considera cu adevărat un om spiritual; Apostolul Pavel îl numește în mod adecvat "sufletesc (psihic)" (I Cor. 2, 14). Privit sub aspect ontologic, aceasta înseamnă că nu este încă om deplin și adevărat, tocmai pentru că unirea cu Dumnezeu nu e un element supraadăugat, ci *constituie omul*; reprezintă elementul fundamental al existenței lui. Ca să fie om, acesta trebuie să devină ceea ce a fost plăsmuit să fie.

Omul, susține cu claritate Cabasila, a fost plăsmuit *după chipul lui Hristos*. Hristos este Cel realmente "mai-întâi-născut decât toată zidirea" (Col. 1, 15), arhetipul și scopul lui Adam (680 AB). Natura umană a fost creată după chipul lui Hristos, ca Logosul să poată lua din ea pe Maica Sa și să intre

ca om în lume (Th 150-152), ca Dumnezeu să devină realmente Dumnezeu-Om și omul să devină realmente, după har și participare, el însuși dumnezeu-om. Acesta este omul cu adevărat realizat.

Adam a fost "*modelul*" natural al descendenților lui. Prin nașterea lor biologică, oamenii poartă înfățișarea adamică, forma și viața adamică, funcțiile biologice psiho-somatice. Prin Întruparea, Îngroparea și Învierea Lui, Cuvântul creator a remodelat și recreat în el "*modelul*" adamic, a creat un nou "*model*" spiritual de om. A fost noul Adam, noul născător al umanității, Părintele veacului viitor (541 A). "Unul (Adam) a introdus viața nedesăvârșită, care are nevoie de zeci de mii de lucruri ajutătoare, iar Altul (Hristos) s-a făcut oamenilor părinte al nemuririi" (680 C).

Viața prezentă e asemănată de Cabasila cu "viața obscură și nocturnă" pe care o trăiește embrionul în pântecul matern pregătindu-se pentru nașterea sa. "Așa cum până când embrionul este în viața întunecoasă și noptatică, natura îl pregătește pentru viața în lumină și îl plăsmuiește luând drept canon viața pe care urmează să o primească, tot așa se întâmplă și cu Sfinții... Pe omul interior și nou, creat după Dumnezeu (Ef. 3, 16; 4, 24), lumea aceasta îl naște în dureri și, odată plăsmuit și format aici, se naște desăvârșit în lumea cea desăvârșită și neîmbătrânitoare... Aceasta este ceea ce spunea Pavel galatenilor scriind: "Copilașii mei, pe care-i nasc iarăși în dureri, până ce Hristos va lua chip în voi" (Gal. 4, 19). "(496 BC). "Începutul vieții viitoare" se găsește în viața aceasta. Aici are loc "*dăruirea mădulelor și simțirilor noi*" și "*pregătirea pentru viețuirea de acolo*". Și această pregătire nu se poate face decât încorporându-ne în Hristos, primind viața Lui proprie și propriile Lui simțiri și funcții. "Fiindcă e așa, cum nu este cu puțință pentru cineva să trăiască această viață omenească fără să primească simțurile lui Adam și puterile omenești necesare pentru a viețui, în același mod nu te poți apropia viu de acea lume fericită, dacă nu ești pregătit pentru aceasta prin viața lui Hristos și nu ești modelat după

chipul Lui" (541 A)^d. Această poziție evidențiază faptul că omul adevărat *se naște prin nașterea în Hristos*, că nașterea biologică reprezintă pregătirea nașterii reale în Hristos. Ultima e cu mult mai înaltă, fiindcă îl naște pe om la existența și viața unită cu Dumnezeu realizându-l astfel ca om adevărat. Am întâlnit această învățătură la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Nicolae Cabasila o repetă insistând îndeosebi pe ea și motivând-o.

În nașterea naturală, scrie el, născătorul dă copilului său "sămânța" și "începutul vieții", dar în continuare viața fiecărei persoane diferențiază copilul de născători în loc să-i unească, în vreme ce în nașterea spirituală Hristos dă omului viața Lui și viața aceasta a lui Hristos e viața cea nouă și adevărată a omului. În nașterea naturală născătorul dă copilului posibilitatea de a-și crea ochi și mădule asemenea celor ale sale, în vreme ce în nașterea spirituală Hristos dă omului proprii Săi ochi și propriile Lui mădule. Nașterea naturală e o separație a mamei de copil, nașterea spirituală e o unire continuă iar dacă omul se separă de Hristos moare. "Sângele prin care trăim acum este sângele lui Hristos și trupul nostru este trupul lui Hristos... *comune ne sunt mădulele și comună ne e viața*." Această posesiune simultană a acelorași mădule și a aceleiași vieți crează comuniunea reală. Pentru că nu există comuniune atunci când "fiecare din doi are ceva: acum îl are unul iar acum celălalt." Aceasta "ar însemna a nu avea comuniune ci mai degrabă a avea distanță... așa cum nu poate fi cineva colocatar cu cineva prin faptul că locuiește în aceeași locuință dar locuiește în ea după acela." Comuniunea cu născătorii naturali e doar o icoană a comuniunii; comuniunea reală e comuniunea cu Hristos "cu Care trup, sânge, mădule și toate celelalte sunt pururea comune." Hristos nu ne-a dat viața ca să se separe în continuare de noi, ca aceia (părinții), ci "este prezent și unit pururea; și face viu și constituie (pe om) prin însăși faptul că e prezent" (600 A - 604 A).^e

Are loc astfel uimitoarea sinteză care face ca omul să fie persoană deosebită și liberă și, în același timp, mădular de nedesfăcut al trupului lui Hristos funcționând cu funcțiile lui

Hristos. "Fiindcă nu există nimic de care sfinții să aibă nevoie și El să nu fie aceasta pentru ei. Fiindcă și naște, și crește și hrănește, este și lumină și respirație, se face pe Sine Însuși ochi pentru ei, îi luminează iarăși prin El Însuși și le dă să-L vadă pe El Însuși. Fiind hrănitor este și hrană, El este cel ce oferă pâinea vieții și tot El ceea ce se oferă; este viață pentru cei vii, mir pentru cei ce respiră, hrană pentru cei ce vor să îmbrace ceva" (500 CD).^f

În mod paralel, în nașterea naturală părinții dau copilului un organism capabil să trăiască această viață muritoare, în timp ce în nașterea spirituală Hristos crează în om *un nou organism spiritual* prin care omul trăiește viața spirituală, ochi spirituali și urechi spirituale. Iar acest organism, care e tocmai omul cel nou și care, ca unul spiritual, nu e supus stricăciunii, va supraviețui după moarte și va ține existența umană vie în viața veșnică. Dacă nu avem acest organism și aceste simțiri, cu ce ochi, întreabă Cabasila, vom vedea soarele dreptății care va străluci în veacul viitor? Cum ne vom împărtăși la Masa care ne va fi pusă înainte? În acest caz existența umană va fi moartă: "morți și nenorociți vom locui în acea lume fericită" (496 A).

Și ca să sublinieze și mai intens realitatea legăturii lui Hristos cu credinciosul, scrie că această unire depășește orice altă unire pe care am putea-o concepe și că nu este cu puțință ca ea să fie redată cu un singur exemplu. De aceea, Scriptura folosește în același timp mai multe exemple. Legătura lui Hristos cu credinciosul e mai mare decât cea pe care o are un locuitor cu locuința lui, via cu mlădița ei, bărbatul cu femeia în căsătorie, capul cu mădulele trupului. Ultimul lucru a devenit evident la Martirii care au preferat să-și piardă capetele decât pe Hristos. În timp ce Apostolul Pavel, prin aceea că dorea să devină anatema ca să se preamărească Hristos, a arătat că adevăratul credincios e mult mai unit cu Hristos decât cu sine însuși (500 A).

Comuniunea aceasta a lui Hristos cu omul e cea care-l scoate pe ultimul din viața moartă și din existența moartă, din caracterul ei "amorf" și "șters" și din "ignoranță"

[amorphía, aphanéia, agnosía]. Această teză e demnă de o atenție specială. Abordând lucrurile din unghiul de vedere al lui Dumnezeu, Cabasila nu ezită să susțină că Dumnezeu "cunoaște pe cele proprii Lui", adică Tatăl cunoaște pe Fiul și ceea ce aparține Acestuia. Ceea ce nu este în Hristos "nu este vădit, nici cunoscut lui Dumnezeu". Dar ceea ce nu este cunoscut lui Dumnezeu e necunoscut și la modul obiectiv, nu există în adevăr. "*Ceea ce nu devine evident pentru Acela în lumină nu există pe de-a întregul nici în adevăr*" (525 BC).

Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, adică hristocentrică și hristomorfă, precum și forma și viața corespunzătoare. În acest mod, "Tatăl găsește pe fețele noastre însăși forma (chipul) Fiului" Său și "recunoaște în noi mădulele Celui Unul Născut" al Său (600 B). Astfel, fiind "cunoscuți Celui ce cunoaște cele proprii ale Lui" (525 B), ieșim din ștergere și uitare la ne-uitare, la adevăr [a-létheia]. Omul, "fiind înainte întuneric, devine lumină, *primește subzistență fiind înainte nimic*; este impropriat și înfiat de Dumnezeu fiind dus din temnița și din sclavia extremă și așezat pe un scaun împărătesc" (532 A).

Titlul lucrării fundamentale a lui Cabasila nu este întâmplător. Pentru teologul bizantin, viața spirituală e tocmai *viața în Hristos* sau viața lui Hristos în noi. Esența vieții spirituale este redată cu claritate de expresia Apostolului Pavel "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal.2, 20), atunci când o înțelegem "ad litteram".

Din cele de mai sus devine limpede faptul că adevărul omului constă în deiformitatea sau mai exact în hristomorfismul [christoeideia] și hristocentrismul lui. În consecință, antropologia ortodoxă trebuie să-și caute alcătuirea în ce privește substanța, dar și metoda și forma, în perspectiva antropologiei hristologice. Hristologia creștină ortodoxă este propriu-zis o "teantropologie".

3. Trăirea vieții spirituale: hristificarea omului prin comuniunea cu Hristos

Din moment ce om adevărat e omul în Hristos și viața spirituală e viața în Hristos, trăirea ultimei nu se poate realiza decât în unirea și comuniunea omului cu Hristos, comuniune care în plenitudinea ei se numește în tradiția ortodoxă îndumnezeire [*théosis*] și care, după Cabasila, are drept conținut antropologic al ei *hristificarea* [*christopoiesis*]. În primele cinci capitole ale lucrării sale “*Despre viața în Hristos*”, Cabasila explică (după F.Ap. 17, 28) faptul că unirea și comuniunea omului cu Hristos se realizează cu “*existența*” [tò eînai] omului; cu *mișcarea* [kínesis] care activează existența; cu *viața* [zoé], respectiv, cu *cunoștința* și cu *voința* lui. “A fi unit cu Hristos este cu putință pentru toți cei ce trec prin toate câte a trecut Hristos, și suferă toate și devin toate câte a suferit și devenit El” (521 A).

Prin Botez, însăși “*existența*” biologică a omului se împărtășește în mod real de moartea și învierea lui Hristos. Botezul reprezintă literalmente o nouă naștere în Hristos și în acest sens, o nouă creație a omului. Însă această nouă creație nu se face din nimic, nici, cum s-a întâmplat la primul om, plecând de la viața biologică preexistentă, ci plecând de la existența biologică umană preexistentă.

Așa cum am văzut deja, în afara lui Hristos, existența biologică umană, omul biologic nu are nici “*înfațișare*”, nici “*nume*”, ci este o “*materie*” amorfă. Când ajung în topitoare, explică antropologul bizantin, aurul și arama se curăță de diferitele impurități și când sunt turnate în forme iau formă de podoabă, de monedă sau de statuie, devin ceea ce urmau să devină și abia atunci iau și numele care indică ce este fiecare din ele. Anterior, ele aveau numele generic al materiei. În mod similar, omul se cufundă în apa Botezului ca o “*materie amorfă*

și fără chip” și iese afară “*purtând chipul*” frumos al lui Hristos. “Suntem modelați și imprimați și viața noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o definire” (525 A, 537 D).

Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos. Pentru că prin Întruparea Sa, Hristos nu s-a mărginit să aducă în lume lumina, “*ci a pregătit și ochi*” (care să o vadă), n-a revărsat numai mirul dumnezeirii “*ci a dat și simțirea*” (care să-i simtă mireasma), adică a creat în organismul uman pe care și l-a asumat *acele dimensiuni și funcții noi* prin care omul să-și poată împotriva viața dumnezeiască. Prin Botez fiecare credincios se unește și-și face ale sale simțirile și funcțiile trupului lui Hristos. “Baia sfântă unește pe cei spălați în ea cu însăși aceste simțiri și puteri” (537 D). Astfel, “*ieșind din apă purtăm în sufletele noastre pe Însuși Mântuitorul nostru pe cap, pe ochi, în chiar măruntaiele noastre, pe toate măduarele, curat de păcat, izbăvit de toată stricăciunea, așa cum a înviat, a fost văzut de ucenici și s-a înălțat, și cum va veni iarăși să ceară înapoi această comoară*” (517 D).

Această “conectare” și “transformare” în consecință a dimensiunilor și funcțiilor biologice ale omului în funcții ale trupului lui Hristos nu se face cu distrugerea primelor, ci prin transfigurarea lor. Hristos, explică Cabasila, intră în noi în mod real, trupesc, prin funcțiile biologice “prin care introducând aerul și hrana ajutam la viața trupului” (520 A). Își face ale Sale (“*împropriază*”) aceste funcții, se amestecă fără confuzie dar real în toate facultățile noastre psihosomatice (520 A) și prin această tainică amestecare naturală, sub influența activă a trupului Său înviat, transformă, remodelează și înnoiește funcțiile noastre psihosomatice făcându-le *funcții ale propriului Său trup*. “Fiindcă forțele mai mari nu îngăduie ca forțele mai mici să rămână în ele însele, ci atunci când întâlnește focul, fierul nu mai are nimic din fier, dar, și pământul și apa, atunci când primesc focul, schimbă proprietățile lor cu cele ale focului. Iar dacă la forțe omogene cele mai mari acționează asupra celor mai mici, ce trebuie să gândim despre acea forță supranaturală?

Este, deci, evident că pe de o parte Hristos se revarsă și amestecă cu noi, iar pe de altă parte că ne schimbă și ne prefăce pe noi în El Însuși, ca o picătură mică de apă vărsată într-un ocean infinit de mir” (593 C). “Amestecându-se și topindu-se astfel pe Sine Însuși în noi întru toate, face din noi propriul Său trup și devine pentru noi ceea ce este capul pentru mădulare” (520 A). “Fiindcă suflet și trup și toate puterile lor devin de îndată spirituale, pentru că se amestecă suflet cu suflet, trup cu trup și sânge cu sânge. Și ce rezultă de aici? Cele mai bune și mai puternice domină asupra celor mai mici, și cele dumnezeiești asupra celor omenești; și cum spune Pavel despre Înviere, “muritorul este absorbit de viață” (II Cor.5, 4) și altundeva, “nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal.2, 20)” (584 D).

Această ultimă frază a Apostolului, căreia Cabasila îi dă o greutate deosebită, arată că renașterea și remodelarea omului în Botez nu este numai o remodelare a naturii omului, a dimensiunilor și funcțiilor lui naturale, ci o *renaștere și a persoanei umane*. Existența umană în integralitatea ei, natură și persoană, este reînnoită și în acest sens recreată. Omul renaște spiritual “nu din sânziuri... nici din voință bărbătească, ci din Dumnezeu Duhul Sfânt” (601 D). Prin încorporarea în Hristos existența biologică își găsește adevărul ei ipostas spiritual.

Natura umană creată, în care se constituie persoana umană de neînțeles în afara naturii umane, este ipostaziată în Hristos, găsindu-și astfel adevărul, autenticitatea, sănătatea și funcționarea ei corectă și plenară la infinit. Prin aceeași mișcare, persoana umană creată în care devine concretă natura umană de neînțeles în afara persoanei, este ipostaziată în Hristos și-și găsește “subzistența” adevărată și veșnică “potrivit lui Hristos” [*kata Christón hypostênai*], care e unica “subzistență” demnă de om. (533 D). Astfel, Hristos devine pentru om literalmente (“în adevăr” și nu cum “spune proverbul despre prieteni folosindu-se de hiperbolă”) un “alt el însuși” [*állos autós*] (665 A).

Botezul are o funcție multiplă. Curățește omul de păcatele personale, îl eliberează de lanțurile pe care le-a pus

neamului omenesc păcatul protopărinților, dar, încă și mai radical, îl *ipostaziază în Hristos*, eveniment care e cauza tuturor celorlalte bunuri pe care le dăruie Taina. Botezul reprezintă pentru om *un eveniment ontologic care îi remodelează și îi întregește existența creată*. De aceea, el reprezintă punctul de plecare statornic al oricărei abordări ortodoxe a ontologiei omului. Și de aceea el constituie “rădăcina”, “izvorul” și “postamentul” vieții spirituale.

Omul care a primit în Botez noua existență în Hristos își găsește noua mișcare și activare a existenței după Hristos în Taina *Mirului*. “Astfel, cei ce au fost constituiți spiritual și s-au născut în acest mod trebuie să câștige și o *lucrare (activitate)* potrivită unei astfel de nașteri, și o *mișcare corespunzătoare*. Aceasta o poate (săvârși) în noi celebrarea preadumnezeiescului Mir”. (569 A).

Cabasila explică modul în care se realizează această activare. El unește strâns dimensiunea hristologică și pnevmatologică a Iconomiei dumnezeiești. Înainte de Întruparea Cuvântului, scrie el, Dumnezeu “era un Mir ce rămânea asupra Lui Însuși.” Însă prin asumarea naturii omenești, “Mirul” s-a vărsat din Logos în ea și astfel s-a prefăcut în “ungere”. “Dar după ce s-a constituit fericitul trup care a primit toată plinătatea dumnezeirii... atunci mirul vărsat peste ea este și se numește pe drept cuvânt ungere [*chrísma*]” (569 C - 572 A). Prin Întruparea Sa, Cuvântul a miruns umanitatea cu Dumnezeirea Lui.

Preasfântul Duh intră astfel acum în umanitate nu ca la întâia creație, ci personal. “Fiindcă atunci, zice, a suflat suflare de viață, iar acum ne comunică Duhul Lui.” E Cel ce mișcă și face viu trupul fericit al Domnului și se revarsă peste tot omul recreat, centrat pe Hristos. “Căci a trimis, zice Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre care strigă “Ava!” “Părinte!” (Gal.4, 6) (617 B). Taina Mirului reprezintă Cincizecimea fiecărui om concret.

În această Taină, Duhul activează și vivifică funcțiile omului în Hristos. “Face active energiile spirituale, la unul pe una, la altul pe alta, la altul mai multe, după cum este pregătirea

fiecăruia pentru taină” (569 A). E vorba de darurile (harismele) Duhului, care în primele timpuri creștine se dădeau credincioșilor botezați prin punerea mâinilor Apostolilor iar acum prin Sfântul Mir, daruri prin care se organizează cu mișcare dumnezeiască Biserica. E vorba iarăși de virtuțile care reprezintă reflexele razelor dumnezeiești, roadele lucrărilor Duhului Care vine la om prin Taină. Astfel darurile, ca și virtuțile, pot fi înțelese *ca modul nou transfigurat* în care funcționează simțurile și funcțiile psihosomatice ale omului, centrate în Hristos și mișcate de Duhul. “Virtuți dumnezeiești și mai presus de legea omenească, *Dumnezeu Însuși fiind Cel ce le pune în mișcare*” (576 B).

Dumnezeiasca Euharistie este viața în întreaga ei plinătate. “După Mir venim la Masă, *aceasta este capătul vieții*, celor care au ajuns la ea nemailipsindu-le nimic pentru fericirea căutată” (581 A). Pentru că aici nu ne împărtășim numai de moartea și învierea lui Hristos fiind astfel recreați, nici nu primim doar mișcarea existenței noastre noi. În dumnezeiasca Euharistie sunt recapitulate și întregite toate, fiindcă “ni se dăruie Însuși Cel Înviat... Însuși Binefăcătorul, templul însuși pe care e întemeiat tot ciclul harurilor” (581 A).

Ciclu al harurilor numește Cabasila ciclul liturgic și sacramental, întreaga constituție și viață a Bisericii ca Trup al lui Hristos. Și exact Trupul lui Hristos, mai exact Hristosul întreg, Cuvântul cu trupul pe Care l-a luat și toate faptele pe care le-a făcut, este și se oferă în Euharistie. “*Fiindcă nu ne împărtășim de ceva din El, ci de El Însuși*” (584 D). De aceea, Euharistia “oferă desăvârșirea și a celorlalte Taine” (585 B).

Euharistia e centrul și izvorul vieții spirituale în Hristos. Aici unirea cu Hristos e întreagă și deplină. *Este transfigurat și hristificat* întreg omul, în toate dimensiunile lui, cu toate simțurile și funcțiile lui psihosomatice unite cu Hristos printr-o unire profundă. “Fiindcă aceasta este nunta cea mult cântată în imne, în care Mirele Prea Sfânt ia ca mireasă fecioară Biserica... prin ea suntem carne din carnea Lui și oase din oasele Lui” (593 D). Dumnezeiasca Euharistie face “din Hristos binele nostru *înaintea chiar a darurilor noastre naturale*” (616 C). “O

măreția tainelor! Ce devine mintea noastră când a fost luată în stăpânire de mintea dumnezeiască! Ce devine voința noastră învăluită de voința dumnezeiască! Ce devine țărâna noastră când a fost biruită de focul acela!” (585 A).

Această hristificare a omului nu este o impresie pe care și-o crează credinciosul despre sine însuși. Omul nu este ca și cum ar deveni mădular al lui Hristos, *ci devine în mod real* aceasta. Cabasila aduce ca exemplu pe Pavel în care toate funcțiile omenești au fost transformate în funcții ale lui Hristos. “Fiindcă zice: “avem mintea lui Hristos” (II Cor. 2, 16) și: “cereți o dovadă că Hristos vorbește în mine” (II Cor. 13, 3), și: “vă iubesc în măruntaiele lui Iisus Hristos” (I Cor. 7, 40)... și, concentrând toate: “Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20)” (585 A).

Cabasila încearcă cu îndrăzneală o descriere și explicare fiziologică a acestei transformări pe care o numește și “transformare” [*metaskeuē*] (716 A). Interpretând pasajul scripturistic: “cel ce Mă mănâncă va trăi prin Mine” (Ioan 6, 57), admite faptul că omul, ca existență superioară, poate să asimileze pâinea, vinul și orice altceva mănâncă. Dar aceste mâncăruri, subliniază el inspirat și de Sfântul Maxim, nu au viață de la ele însele și, în consecință, nu pot da viață. Dau impresia că oferă viață, pentru că ele conservă provizoriu trupul, însă în realitate oferă o simplă supraviețuire supusă stricăciunii și orientată spre moarte. Dar pâinea Euharistiei, Hristos, continuă el, e realmente vie și astfel ea poate să ofere în adevăr viață. Mai mult, ca absolut transcendent cum este, nu El se preface atunci când Se oferă ca hrană omului, ci îl preface pe om în ceea ce este El însuși. “Hrana se transformă [*preface, metabállei*] în cel ce o mănâncă; peștele, pâinea și orice alt aliment se transformă în sânge omenesc. Aici însă se întâmplă în întregime contrariul. Fiindcă însăși pâinea vieții mișcă pe cel ce se hrănește și-l schimbă și transformă (*preface*) în ea însăși” (597 AB). Astfel, omul se transformă în mădular efectiv al trupului lui Hristos care este hrănit și făcut viu de Cap. “Fiindcă cele ale capului cu necesitate coboară la trup” (520 A). Această

analiză face evidentă literalitatea frazelor pauline de mai sus. Ele indică cu claritate axul central al antropologiei lui Cabasila.⁸

Dar dumnezeiasca Euharistie are și o semnificație mai generală, *cosmică*. Transformă nu numai omul, ci și dimensiunile universului. Ea reprezintă după Cabasila realitatea ultimă, "țelul" celor ce sunt, scopul vieții de pe pământ și conținutul vieții cerești, transfigurarea istoriei. Timpul Euharistiei unifică trecutul, prezentul și viitorul, manifestă și activează în mod real veșnicia în realitatea cotidiană. Spațiul Euharistiei e spațiul Împărăției, patria reală a creștinilor.

Ca adunare a credincioșilor în jurul Altarului, Euharistia reprezintă reconstituirea vetrei străvechi a paradisului. Ca și comuniune deplină a credincioșilor cu Dumnezeu și întreolaltă, ea desăvârșește acea vatră, unifică absolut umanitatea făcând-o Trup al lui Hristos. Ca jertfă și ofrandă, crează din nou relația dinainte de cădere a omului cu creația și o desăvârșește. Creaturile care reprezintă bogăția omului sunt oferite cu iubire lui Dumnezeu. Astfel, creația devine mediul prin care omul se unește cu Dumnezeu. Materia se umple de Duhul și viața spirituală funcționează în Liturghie neîntrerupt și deplin. Toate acestea se fac pentru că *Euharistia este Hristos* Care reprezintă trecutul, prezentul și viitorul Sfinților, trecutul, prezentul și viitorul real al lumii.

Atât ca celebrare, cât și ca acțiune de transsubstanțiere a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, dar și ca împărtășire a credincioșilor cu acest Trup și Sânge, dumnezeiasca Euharistie *reconstituie și actualizează* în prezent ceea ce a făcut Hristos în trecut pentru mântuirea oamenilor, nașterea, viața, patima, învierea, înălțarea, revărsarea Duhului. "Vremea aceasta (a Euharistiei) înseamnă vremea aceea (a Iconomieii)" (452 B). Astfel, celebrarea Euharistiei face pentru noi prezente evenimentele trecute și viitoare ale Istoriei sfinte a mântuirii și participarea noastră la ea ne scoate afară din parcursul circular al istoriei și ne introduce în timpul nou al Bisericii, în care eternul intră în timp și funcționează ca prezent continuu.

Trupul istoric al lui Iisus, așa cum a trăit, a murit și a înviat, cum strălucește preamărit la dreapta Tatălui, se găsește în mod real pe sfânta Masă și se oferă credincioșilor ca Cină de taină.⁹ Cinând, credincioșii devin mădulare ale trupului Lui și prin aceasta contemporani ai Iisusului istoric și părtași încă de pe acum ai bunurilor viitoare. Acest trup euharistic e trupul Bisericii, trupul credincioșilor, mântuirea creației, slava lui Dumnezeu și a oamenilor, libertatea, bucuria și hrana Sfinților. Ca Euharistie, comuniune, ca cină, ca trup al lui Hristos și trup al credincioșilor, acest Trup, e adevăratul Spațiu și Timp al Bisericii, în El viețuim, ne mișcăm și suntem (cf. F.Ap. 17, 28).¹

În Taine Dumnezeu oferă totul și nu se mai poate adăuga nimic în plus. Este însă necesar ca omul să cinstească prin *conlucrarea* [synergia] lui personală comoara pe care a primit-o în Taine. "Fiindcă așa cum se petrece în lucrurile (realitățile) însele, tot așa cei ce au primit viața nu se cade să se mulțumească cu aceasta și să doarmă ca și cum ar avea totul, ci trebuie să caute și cele prin care păzim (păstrăm) această viață" (641 A).¹

Dar omul este în mod fundamental *ceea ce gândește și ceea ce vrea*. Așadar, nu e cu puțință să se socotească unit cu Hristos fără ca funcțiile superioare ale lui să fie unite cu El. În acest caz, el este "copil" și "mădular" al lui Hristos, din moment ce se cuminecă cu Trupul și Sângele Lui, dar "copil blamabil" și "mădular mort" (641 D). Din contră, atunci când gândirea lui e unită cu gândirea lui Hristos și voința lui acordată cu voința lui Hristos, e firesc ca acestora să le urmeze omul întreg și unirea este atunci deplină. Modulul în care omul poate, valorificând *nașterea, mișcarea și viața* ce se găsesc în Taine, să lucreze ca să atingă hristificarea *minții* și a *voinței* lui, Cabasila îi dedică ultimele două capitole ale lucrării lui "*Despre viața în Hristos*".

Presupunând cunoscută metoda ascetică a curățirii și unificării *minții*, Cabasila nu insistă asupra ei, ci își îndreaptă efortul său spre a arăta că Hristos este singurul Adevăr și că El este în acord cu natura noastră și, prin urmare, e folositor și

necesar să medităm asupra Lui.

Mai cu seamă meditația asupra faptelor Iconomiei dumnezeiești, scrie el, umple mintea omului de măreția și frumusețea lui Hristos și nu o lasă să fie atrasă de rău. Pentru că, cum mai putem merge spre rău atunci când am înțeles “*dragostea nebună*” [τὸν manikὸν érota] (648 A) cu care ne-a iubit Dumnezeu, până acolo încât să vină la noi, să-și împrăpieze mizeriile vieții noastre, suferința noastră, să se golească în noi, să se amestece cu noi, să ne facă temple și mădulare ale Lui? ^k

Celălalt aspect al meditației asupra celor făcute de Dumnezeu pentru noi e meditația “*demnității naturii noastre*” (652 A). Mădularele noastre, explică Cabasila, sunt mădulare ale lui Hristos. “Capului acestor mădulare se închină Heruvimii, picioarele acestea, mâinile acestea atârnă de acea inimă... Ce lucru mai sfânt ar putea exista decât trupul acesta cu care Hristos s-a contopit mai presus decât orice concrescență naturală”?... Cum să ne mai folosim ochii la cele ce nu se cuvin?... Nu ne vom mai mișca picioarele, nu ne vom mai întinde mâinile spre ce este rău” (648 B - 649 A).

Această stare a vieții e cu puțință să o ținem “dacă avem activ în *suflet cuvântul [Scripturii] privitor la acestea*, că adică acestea sunt mădulare ale lui Hristos, sunt sfinte și poartă ca niște vase sângele lui Hristos” (648 C). Fraza aceasta arată limpede că nici în acest punct Cabasila nu vorbește sentimental sau metaforic. Sub lirismul expresiilor lui și sub imaginile pe care le folosește se găsește temelia solidă a noii antropologii în Hristos. Ca să întemeieze și mai mult poziția sa, în același capitol el explică faptul că omul a fost creat de la început “pentru omul cel nou (Hristos). Și mintea și pofta au fost alcătuite pentru Acela. Am primit rațiune ca să cunoaștem pe Hristos; poftă ca să alergăm spre Acela; memorie, ca să-l purtăm pe Acela; pentru că El Însuși a fost arhetipul [modelul] pentru cele create” (680 A). Tocmai de aceea, “prin natură, prin voință și prin gândurile sale omul năzuiește spre Hristos nu numai din pricina divinității Lui, care e ținta [télos] a toate, ci și din pricina celeilalte naturi a Lui (cea omenească). Și El este

așternutul tuturor dragostelor omenești, El este desfătarea gândurilor.” Faptul de a întoarce fie iubirea, fie gândirea noastră spre orice alt lucru care nu este în Hristos reprezintă o “deviere clară de la cele așezate la baza, în sub-stratul naturii” noastre. Aceasta pentru că Hristos este *sub-stratul* [“hypó-thesis”] [sau “hypó-stasis”-ul] gândurilor noastre (681 B).

Cum am relatat deja, Cabasila nu descrie o formă sau alta de viață spirituală, nici un stadiu sau altul al ei. Vrea să evidențieze însă temeiul ontologic comun tuturor formelor și tuturor stadiilor, fundamentul ontologic al “contemplației” la care ajung, după un lung drum de curățire și concentrare interioară, isihăștii. Mintea curățită și unificată poate să vadă pe Dumnezeu și să se odihnească în El, pentru că El este “sub-stratul” desăvârșit al gândurilor omului.

Dar, în același timp, arată că pe același principiu ontologic se poate întemeia o curățire și o transfigurare a minții posibile de realizat progresiv - prin concentrarea gândurilor asupra lui Hristos și asupra a ceea ce zidește Trupul lui Hristos, ca și asupra modurilor în care fiecare poate fi zidit ca Trup al lui Hristos - *de către toți credincioșii din lume* conducându-i la plinătatea vieții spirituale. El propune, astfel, un mod de viață spirituală corespunzător oamenilor epocii lui și extrem de actual astăzi.

Există, spune el, felurite condiții de viață și, prin urmare, diverse forme de virtute. Altfel se trăiește viața spirituală de cei “ce se ocupă de treburile politice comune (obștești)” și de “cei ce își fac treburile lor proprii”, altfel de cei ce nu și-au luat nici o obligație după Botez, și altfel de cei ce au făgăduit să trăiască în “feciorie și să nu aibă nimic... și a căror viață e solitară.” Există însă, “*o datorie comună tuturor celor chemați cu numele de la Hristos (creștinilor)*” (641 B). Iar aceasta este, în punctul concret pe care-l studiem aici, concentrarea gândurilor asupra lui Hristos, concentrare ce devine integrală în *rugăciune*.

Nu este indispensabil, explică Cabasila, ca cineva să se găsească în condiții speciale ca să se roage: “Pentru rugăciuni nu e nevoie de pregătiri și de locuri speciale, nici de strigăt...

căci nu există locuri unde să nu fie prezent (Hristos), nici nu se poate să nu fie împreună cu noi, ca Unul ce este pentru cei ce-L caută mai aproape decât inima lor.” Nu e nevoie să te fi înălțat pe culmi de sfințenie, “fiindcă nu-L chemăm pe Stăpânul ca să ne încoroneze”. De aceea, toți au nevoie de rugăciune. Și “cei răi” pentru că “Cel chemat este bun” (681 BC). Tainele și rugăciunea sunt calea comună tuturor, conținutul comun tuturor formelor de viață spirituală.

Prin rugăciune, gândurile omului și lucrurile pe care le vizează acestea: persoane, lucruri, stări, noțiuni, sunt oferite lui Hristos iar Hristos este chemat să vină în mijlocul lor. Chiar dacă nu ajunge la contemplație, rugăciunea călăuzește gândurile și conținutul lor la Dumnezeu, luminează mintea și toate cele pe care le înțelege mintea cu lumina lui Dumnezeu conducând astfel omul la adevăr. De aceea, în acord cu întreaga tradiție patristică, rugăciunea oferă cunoașterea reală și arta rugăciunii reprezintă adevărata știință și filosofie.

Comuniunea insistentă și continuă a omului cu mintea lui Dumnezeu prin rugăciunea minții, o conduce pe aceasta să vadă realitatea din unghiul de vedere al lui Dumnezeu, să raționeze în acord cu mintea lui Hristos.

Când devine integrală, comuniunea reprezintă o transfigurare și hristificare practică a minții și oferă *cunoașterea supremă*. Tatăl recunoaște în mintea noastră mintea Fiului Său și noi, prin mintea Fiului, ajungem să cunoaștem pe Tatăl, lucru care, după Evanghelistul Ioan, reprezintă conținutul vieții veșnice: “Aceasta este viața veșnică, ca să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe care l-ai trimis” (Ioan 17, 3).

Asemănătoare e unirea și comuniunea cu Hristos *prin voință*. Voința, explică Cabasila, se exprimă și se actualizează prin poftă, dorință sau concupiscentă [*epithymia*]. Dar pofta omului nu este satisfăcută de nimic din cele create. Orice lucru bun ar face omul, pofta minții îl împinge mai departe, “toate sunt prea mici pentru el, și cad înapoi și, chiar dacă ar obține toate bunurile, și le-ar obține chiar pe toate, el privește mai

departe și caută ceea ce nu e de față, disprețuind (privind de sus) cele ce sunt mereu de față (prezente)”. Aceasta nu se întâmplă pentru că binele poftit e infinit iar pofta omului, facultatea voinței și a poștei lui e mărginită; dacă ar fi așa, mărginitul n-ar putea căuta infinitul. Dimpotrivă, se întâmplă așa pentru că și pofta omului “este dispusă și alcătuită spre acea infinitate”. Și această funcție psihică a omului “*nu cunoaște hotar*”, pentru că Dumnezeu Creatorul “*și-apotrivit-o, [adaptat-o] Lui Însuși... ca numai în El Însuși să ne putem bucura de întreaga plăcere*” (708 BC).¹ Vedem că și aici se aplică principiul fundamental al creației omului după chipul lui Dumnezeu. Voința omului tinde spre Binele infinit, pentru că așa a fost creată de la început. Această tendință reprezintă un element constitutiv al existenței ei. Acesta e fundamentul pe care se sprijină învățătura lui Nicolae Cabasila despre hristificarea voinței.

Această observație ontologică e completată de antropologul bizantin cu a doua care se plasează, am spune astăzi, în spațiul antropologiei fenomenologice. Voința, scrie el, e în om puterea centrală de mișcare. “Toate ale noastre urmează voinței și merg acolo unde ea le duce”. Voința orientează atât pornirile trupului cât și mișcarea gândurilor, dar și orice acțiune și, în genere, orice lucru omenesc. “Și, în general, voința conduce și poartă tot ceea ce ne privește și, dacă ea e reținută undeva, toate sunt ținute acolo” (721 C).

Dar, continuă el, sintetizând cele două observații de mai sus și concluzionând, omul pofteste să trăiască fericit. Trăiește și există ca să-i meargă bine, pentru o “*existență bună*” [*tò eû eînai*]. Toate mișcările sufletului său caută existența adevărată și fericită. “Vrem existența pentru existența bună” (709 C). În consecință, pentru că “*existența*” umană adevărată se găsește, după cum am văzut, în Hristos, cei a căror voință “a fost răpită până la capăt de Hristos și e alipită doar de El, încât toate câte vor și iubesc și caută sunt Acela”, aceia găsesc în Hristos realizarea lor integrală, adevărată și fericirea lor reală (721 C).

În această perspectivă, viața spirituală se revelează ca

o viață orientată nu numai după legi exterioare omului, ci de exigența existențială radicală a omului prin care acesta năzuiește după fericire. Viața spirituală are o semnificație și utilitate supremă pentru om, pentru că ea conduce de la "existență" la "existența bună". Conținutul ei nu este etic, așa cum folosim de multe ori astăzi acest termen, sau sociologic, sau oricare altul periferic, ci unul ontologic. Dacă n-ar fi așa, Hristos n-ar fi ceva esențial pentru om, "unicul lucru necesar". Și Biserica creștină n-ar fi adevărul universal al omului și al lumii, ci o expresie religioasă a datelor sociale și a celor ce țin de viziunea lumii și de civilizație, proprii unui popor sau altuia.

Viața spirituală se mai revelează ca dezvoltarea și actualizarea deplină a facultăților și funcțiilor omului. În ce privește voința, pe care o studiem aici, Cabasila scrie, cu sentimentul deplin al realității efective, că omul a fost creat să caute binele ce-și are izvorul lui în Dumnezeu. În afara binelui, voința, acest senzor și organ al fericirii, este supusă necesității și funcționează sub nivelul ei sau alături de el, așa cum atunci când nu există lumina, ochiul, organul vederii, funcționează deficitar. Ochiul omului a fost creat pentru lumină și voința lui pentru bine. Ochiul fără lumină și voința fără bine se găsesc în afara naturii lor și funcționează deviant, pe lângă natură. "Fiindcă nici voința nu poate să trăiască și să fie activă decât rămânând în Hristos, pentru că tot binele este acolo, așa cum ochiul nu poate face cele ale sale dacă nu se folosește de lumină" (721 C). "Pentru că ochiul a fost făcut astfel ca să se bucure de lumină, auzul de auzire, și fiecare organ pentru lucrul potrivit, adaptat lui; iar pofta sufletului năzuiește numai spre Hristos. Și aceasta este și așternutul și odihna ei, pentru că *El Singur* e și binele și adevărul și orice alt lucru vrednic de iubire [éros]" (561 A).

Chemarea lui Hristos, învață teologul nostru, atingând un alt aspect al acestei teme, se adresează tuturor oamenilor, independent de seminție sau neam, vârstă sau profesiune, poziție socială, independent de faptul dacă trăiește în "pustie" sau "în cetate și zarvă". Iar această invitație comună tuturor e:

"să nu ne luptăm, [război] cu voința lui Hristos" (641 C). Răspunsul la această chemare constituie conținutul vieții spirituale în primul ei stadiu. În stadiile finale chemarea este: "să avem comuniune de voință cu Dumnezeu" (701 C).^m Cu toată diferența de grad, în toate etapele vieții spirituale și în toate formele ei conținutul este același: comuniunea voinței omenești cu voința lui Hristos.

Dat fiind că voința joacă un rol atât de important în viața spirituală, Dumnezeu caută să-și împrădiere această funcție a omului înaintea oricărei alteia. El a creat cerul și pământul și soarele, toată frumusețea lumii văzute și nevăzute, și îi arată omului, cum își arată îndrăgostiții hainele lor, înțelepciunea și frumusețea Lui "ca să poată sădi în ei dragostea [*ton érota*] de El". Și atunci când omul, în loc să i se dăruie, a fugit departe de El, Dumnezeu a luat firea omenească și a suportat zeci de mii de rele "ca să-l lege de Sine pe cel iubit [*ton erómenon*]... ca să-l întoarcă la Sine și să înduplece voința lui". Și nu s-a limitat la aceasta, ci S-a dat pe Sine însuși preț de răscumpărare pe Cruce, ca să cumpere de la om voința lui, pentru că numai plecând de la ea poate să-i ofere fericirea. "Fiindcă El era stăpân peste toate celelalte, dar nu avea putere asupra întregii noastre firi". Am fugit de El cu voia noastră liberă. "De aceea pe toate le-a făcut ca să o atragă la Sine. Fiindcă deoarece căuta voința, n-a făcut nimic ca să o constrângă, nici n-a răpit-o, ci a cumpărat-o." Astfel, faptul de a-L primi pe Hristos ca Mântuitor are (pentru credincios) aceeași semnificație cu acela de a-L oferi la modul absolut și integral voința lui. Voința celui mântuit nu-i mai aparține lui, ci Mântuitorului. Acesta este, interpretează Cabasila, sensul cuvintelor Apostolului Pavel: "nu mai sunteți ai voștri, căci ați fost cumpărați cu preț" (I Cor. 6, 20). *Transferul [he metaphorà] voinței de la noi la Hristos constituie mântuirea* (657 C, 688 BC, 717 BCD).ⁿ

Integralizarea comuniunii voinței omenești cu Hristos, *hristificarea voinței*, reprezintă conținutul vieții spirituale în stadiul ei cel mai înalt, ea funcționează ca iubire [*agápe*] și se numește *sfîntenie* [*hagiótes*]. Sfântul se vrea "nu pe sine însuși,

ci pe Acela... Se lasă pe sine însuși și iese spre Dumnezeu cu toată voința lui. Își uită sărăcia sa și rămâne cu gura căscată în fața Celui bogat... Fiindcă puterea iubirii știe să facă proprii celor ce iubesc cele ale celor iubiți. Dar fiindcă puterea voinței și poftei la sfinți se cheltuie toată în Dumnezeu, ei Îl socotesc numai pe El a fi acel bine, și nici trup nici suflet... nici altceva din cele conaturale și proprii naturii... nu-i mai pot desfăta, ci, ca unii ce au ieșit odată din ei înșiși și și-au transferat altundeva viața și toată pofta lor, se ignoră pe ei înșiși.” (708 D - 709 A). Astfel, Sfinții se bucură de ce se bucură Hristos, se întristează de ce se întristează Hristos, exprimă și actualizează în istorie voia lui Hristos. Vorbesc ca niște guri ale lui Hristos și arată adevărul. Lucrează ca mâini ale lui Hristos și fac minuni.

Rămânerea în iubire înseamnă rămânerea în Dumnezeu. “Căci cel ce rămâne în iubire, se zice, în Dumnezeu rămâne și Dumnezeu în el” (I Ioan 4, 16)” (721 A). Antropologul nostru mistic ne învață că adevărata viață spirituală e iubirea, tocmai pentru că Dumnezeu este Iubire [*Agápe*]. “Iar dacă viața e puterea care mișcă cele vii, ce altceva decât iubirea însăși ar găsi cineva că este ceea ce-i mișcă pe oamenii vii cu adevărat, al căror Dumnezeu este Dumnezeul viilor și nu al morților, iubire care nu numai că-i duce și-i poartă, dar îi și scoate cu ușurință din ei înșiși și astfel poate acționa mult mai mult asupra lor decât toată viața, încât devine mai puternică asupra lor decât viața; căci îi convinge să disprețuiască viața, nu numai pe cea curgătoare, ci și pe cea stătătoare. Deci ce altceva s-ar putea numi mai cu dreptate viață decât iubirea [*agápe*]?” (725 CD).

Din aceste motive, rezumă Cabasila, prin voința omului se crează și se sălășluiește în aceasta viața fericită, adică fericirea statornică, stabilă și deplină. “Dacă vom dezvolta (explicita) voința celui ce trăiește după Dumnezeu, vom găsi strălucind în ea viața fericită” (689 A).

Cele de mai sus fac evident faptul că tocmai comuniunea cu Hristos înnoiește omul. *Existența nouă, energia, viața, cunoștința și voința* lui nouă, întreg organismul hristomorf transfigurat cu simțurile spirituale și darurile Duhului care

reprezintă noile moduri de funcționare ale lui, constituie noul om în Hristos. Toate acestea pot alcătui, credem, capitole fundamentale ale unei antropologii hristologice ortodoxe.

4. Roadele vieții spirituale: Transfigurarea creației în trupul lui Hristos ca Biserică

Vitalizarea și înnoirea pe care o oferă omului Duhul lui Dumnezeu se extinde la întreaga creație. Cabasila completează antropologia sa hristologică cu o învățătură admirabilă despre caracterul hristocentric pe care-l are *creația în întregul ei*, atunci când este înălțată la rangul de Trup al lui Hristos.

Am văzut în primul studiu din această carte învățătura Părinților despre relația organică ce există între om și restul creației. Omul este un “inel de legătură al întregii creații” (P.G.88, 320 A), are “în sine toate părțile întregului” (BEPES 18,160.4).

După Cabasila, frântura de creație pe care a asumat-o prin Întruparea Sa Logosul n-a eliberat-o numai de stricăciune, ci a și schimbat-o radical. În ea s-a realizat scopul pentru care a fost creată lumea de la început; prin Întrupare creatura lui Dumnezeu a devenit Trup al Cuvântului, și-a găsit “subzistența” ei ipostatică, extracreaturală.

Această frământătură omenească asumată, Trupul Domnului, funcționează în continuare pentru întreaga creație ca “mirungere” [*chrísma*] (572 A). Se întâmplă, explică tot Cabasila, ceea ce se întâmplă în cazul unui vas ce conține mir. Când, într-un fel oarecare pereții vasului se transformă în mir, atunci, în loc să separe mirul de atmosfera din jur, el contribuie la revărsarea lui în ea. “În același mod, după ce natura noastră e îndumnezeită în trupul Mântuitorului, nu mai există nimic care să despartă neamul omenesc de Dumnezeu.” (572 B). “Trupul a fost îndumnezeit și natura oamenilor a primit ipostas

pe Însuși Dumnezeu, *zidul este acum mir*" (572 A). Astfel, ceea ce separa pe om de Dumnezeu, acum îl unește cu El. Mirunsă, natura creată a devenit purtătoare a Dumnezeirii, Trup al lui Hristos, natură hristificată, *Biserica*. Și ceea ce se altoiește în continuare în Trupul Domnului se preschimbă în mod real în Trup al lui Hristos, devine *Biserica*. *Biserica e creația altoită pe Hristos și făcută vie de Duhul*.

Misterul original și suprem al credinței noastre este, după Apostolul Pavel, Hristos, Întruparea și iconomiile dumnezeiești prin care Cuvântul a mântuit lumea (I Tim. 3, 16). După misticul bizantin, acest Mister inițial care este Hristos, se extinde, devine concret și actual în timp în Tainele prin care e organizată și trăiește Biserica. Cabasila învață că există o identitate interioară între trupul istoric al lui Iisus și cel al Bisericii, între lucrările trupului concret al Domnului și cele ale Tainelor. Tainele prelungesc în mod real funcțiile aceluia trup și oferă cu adevărat viața lui. "Cele săvârșite (celebrate) liturgic sunt o inițiere [*mystagogia*] în misterul acestei înomeniri a Domnului." (392 D). De aceea, Biserica e creată, organizată și e vie prin Taine. "Biserica e însemnată în Taine, nu ca în simboale, ci așa cum (sunt însemnate) mădulele în inimă și ramurile în rădăcină și, după cum zicea Domnul, ca mlădițele în viță. Fiindcă aici nu e numai o comunitate de nume sau o analogie de asemănare, ci o identitate a realității" (452 CD).

Mișcarea este dublă. *Hristos se prelungește* în timp prin lucrarea Duhului iar *lumea este asumată*. Hristos se extinde asumând lumea. Biserica nu este o realitate statică. Ea reprezintă o mișcare, o dinamică transfiguratorie. E nunta neîncetată în spațiu și timp a Creatorului și a creaturii Lui. În acest amestec fără contopire a naturii create cu cea necreată, creația se retopește în trupul Domnului, se realcătuiește sacramental, este transfigurată, devine și e vie ca Trup al lui Hristos.

Modul în care se realizează această transfigurare sunt Tainele, fiindcă ele reprezintă, așa cum am văzut, tocmai prelungirea Întrupării și a faptelor mântuitoare ale Domnului. Cabasila bazează pe Sfintele Taine întreaga sa eclesiologie,

adică învățătura lui despre ceea ce am putea numi o *cosmologie hristocentrică*, cu alte cuvinte învățătura despre creația cea nouă, lumea în întregul ei transfigurată, organizată și vie ca Trup al lui Hristos.

Dar învățătura lui Cabasila despre Taine e foarte diferită de cea pe care a avut-o teologia scolastică, care le definește ca celebrări văzute ce comunică harul nevăzut al lui Dumnezeu și limitează numărul lor la șapte.

Cabasila consideră drept Taină centrală Euharistia care re-pre-zintă, adică face din nou prezentă în mod actual în fiecare spațiu și timp concret Iconomia Mântuitorului, și, de asemenea Botezul și Mirungerea care conduc omul la Euharistie. Dar din aceasta din urmă decurg o mulțime de celebrări sfinte care îmbrățișează întreaga viață și toate dimensiunile omului în lume. Se crează astfel un nou mod de viață și o nouă organizare a relațiilor oamenilor între ei, cu Dumnezeu și cu lumea, o nouă organizare în Hristos a comuniunii oamenilor și a lumii. Viața nouă pe care o dăruiește Hristos se numește după Cabasila viață sacramentală. Iar punctele din timp și spațiu în care viața dumnezeiască o întâlnește pe cea omenească și o transfigurează - evenimentul în sine al întâlnirii și transfigurării precum și acțiunile, adică riturile sau procedeele prin care se realizează transfigurarea - se numesc Taine.

Pe de altă parte, după scolastici, în Taine există elementul exterior, semnele percepute sensibil, și, distinctă de ele, ființa Tainelor care e harul divin nevăzut. Pentru Cabasila și în general pentru tradiția patristică ortodoxă, această separație este inexistentă. În Botez, preotul sfințește mai întâi apa și omul se botează într-o apă sfințită. În dumnezeiasca Euharistie pâinea și vinul devin realmente Trupul și Sângele lui Hristos. În Mirungere credinciosul este uns cu untdelemn sfințit. Trupul omului și, în consecință, omul nu poate fi conceput decât într-o legătură organică cu restul creației.

În această perspectivă Cabasila învață că Tainele reprezintă "*poarta*" și "*calea*" prin care viața lui Dumnezeu vine în creație, o izbăvește de păcat și de moarte, o face vie și

o sfințește. “Această cale a tras-o Domnul venind la noi și această poartă a deschis-o venind în lume. Și mergând la Tatăl n-a răbdut să o închidă, ci de la Acela revine la oameni, sau mai degrabă este prezent pururea, este și va fi cu noi pentru totdeauna... Așadar, aceasta nu este altceva decât *casa* lui Dumnezeu și poarta cerului” (Facere 28, 17)” (504 CD). Și: “Prin aceste Taine ca prin niște ferestre intră în lumea aceasta întunecată soarele dreptății și omoară viața corespunzătoare lumii acesteia și învie pe cea supralumească; și biruie lumea Lumina lumii... aducând în *trup* muritor și curgător viața statornică și nemuritoare” (504 BC). Cele două expresii pe care le-am subliniat în pasajul de mai sus indică concepția pe care o are Cabasila despre lumea mântuită, care este “casă” și “trup” al lui Dumnezeu. Iar Tainele sunt “ferestrele” prin care Soarele Dreptății luminează “Casa”, arterele prin care viața Capului face viu “Trupul.”

Unirea deplină a creatului și necreatului în Taine “biruie” limitele spațiului și timpului fără să le zdrobească, și le oferă noi dimensiuni. Creația reconstituită sacramental, care se numește Biserică, are noi dimensiuni, noi funcții și o nouă viață: dimensiunile, funcțiile și viața trupului Domnului Celui Înviat. Toate pot acum să se constituie și să trăiască în creație într-un mod nou, nici numai omenesc, nici numai exclusiv dumnezeiesc, ci divino-uman. Este creat spațiul liturgic și timpul liturgic. În acest spațiu și timp liturgic se realizează amestecul fără confuzie al vieții pământești cu cea cerească, al istoriei cu veșnicia. “Unul este trupul lui Hristos... unul trupul credincioșilor... iar în acest trup nu introduce distanțe nici timpul nici spațiul” “Cel ce a venit la noi ne-a așezat împreună cu îngerii, ne-a rânduit în corul acelora” (413 A). Unirea aceasta este atât de radicală și deplină că nu readuce numai creația la starea de dinainte de cădere a “vetrei” paradisiului, ci crează o nouă vatră și un nou paradis, mult mai înalt decât primul: Biserica. Lumea nu mai e doar o casă a omului, ci *casă a Dumnezeului Celui viu* (409 B). Dumnezeu Care înainte de Întrupare era “lipsit de casă” [*áoikos*] în creație, găsește acum

un loc creat în care să rămână și un sălaș (Th 144). Astfel, în creație se găsește nu numai altarul la care este adorat Dumnezeu, ci Dumnezeu Însuși, iar umanitatea devine *familie a lui Dumnezeu*. Transformarea e încă și mai profundă. Biserica nu e numai Casă și Familie, ci *Trup* a lui Dumnezeu.

În această nouă stare oamenii trăiesc cu viața iubirii (725 D), în libertate și bucurie, având simțirea lui Dumnezeu (561 D), văzând și primind slava și strălucirea Lui (564 B). Sfinții, acești fii ai Tatălui, mădularele și prietenii Fiului, iconomii și moștenitorii Casei, primesc raza “Domnului, care este Duhul” și o reflectă activ. “Vrei să-ți arăt aceasta?” întreabă Sfântul Hrisostom pe care-l citează Cabasila. “Gândește-te la Pavel ale cărui haine lucrau (minuni), la Petru a cărui umbră avea putere... Purtau chipul Împăratului și erau scânteierile lui neapropiate” (564 C). Noul mod de viață al oamenilor, noul etos creștin, este un *etos deiform sau hristomorf*, [theoeidés e christoeidés] *mai exact un etos teocentric și hristocentric*.

De fapt, sfințenia nu are alt izvor al ei decât pe Dumnezeu. “În acest mod li se întâmplă sfinților faptul de a fi fericiți și sfinți: din pricina Celui fericit unit cu ei... Fiindcă de acasă, de la ei înșiși, de la natura și râvna omenească... nu s-a făcut nici unul, ci ei sunt sfinți din pricina Celui Sfânt și drept și înțelepți din pricina Celui drept și sfânt unit cu ei” (613 A). Orice virtute a omului are o valoare reală în măsura în care este virtute a lui Hristos, pentru că numai ceea ce este încorporat în Hristos, și este prin urmare lucru duhovnicesc (“născut din Duhul”), poate să depășească limitele biologice ale stricăciunii și morții, să fie viu și să aibă valoare reală pentru veșnicie (616 D). “Fiți milostivi nu cu milă omenească, ci precum este milostiv Tatăl vostru. Și iubiți-vă unii pe alții precum v-am iubit eu pe voi.” Credincioșii sunt chemați să iubească “cu iubirea cu care iubea Pavel: “în măruntaiele lui Iisus Hristos.” Și să aibă “pacea lui Hristos” și iubirea cu care “iubea Tatăl pe Fiul.” Pentru că, așa cum nașterea este “una dumnezeiască suprafirească”, tot astfel “și viața și conduita și filosofia și toate

celelalte sunt noi și spirituale” (616 A).

“*Toate acestea*” se referă la diferitele dimensiuni și funcții ale omului. Aceste funcții sunt chemate să fie curățite și să se schimbe, să se umple de Duhul lui Dumnezeu și să funcționeze într-un mod nou, *în acord cu funcțiile trupului lui Hristos*. Aceasta însă nu se va face prin abandonarea lor, ci printr-un proces concret de schimbare și transfigurare care unește lucrarea omului cu harul lui Dumnezeu. “Măslinul cel bun”, adică existența și viața nouă pe care o dă Hristos, altoiește prin Taine și prin întreaga luptă spirituală a omului, “măslinul sălbatic”, adică existența biologică și alcătuirea psihosomatică a omului. Și rodul cel nou, noul mod de existență, este modul măslinului bun (592 C).

Părintele, de exemplu, care naște biologic copilul, este chemat să-l nască și spiritual în Biserică. Paternitatea spirituală conduce la “scopul” ei, dă valoare veșnică și conținut spiritual nestricăcios paternității biologice și în acest sens o transfigurează.

În mod similar, procesul continuu de *înnoire* grație căruia se menține viu organismul biologic uman - înnoirea celulelor care ține viu trupul și cea a trăirilor care nu permit lumii sentimentale, intelectuale și psihice a omului să adoarmă sau să moară - se întregeste și transfigurează radical prin renașterea reală a Botezului care oferă omului viața spirituală durabilă și nestricăcioasă.

Iubirea între doi oameni care-i conduce la *căsătorie* și care, oricât de adevărată ar fi, e supusă, ca una creată, stricăciunii, primește putere prin Taina Cununiei și se lărgeste la infinit, se eternizează, se schimbă radical, se transformă fără să se desființeze într-o dimensiune a iubirii pe care o are Dumnezeu pentru lume. Unirea bărbatului și a femeii se altoiește pe marea taină a unirii lui Hristos cu lumea, taină care înalță lumea - și familia nouă care se creează - la treapta de Biserică.

În același mod, după cum explică teologul nostru în lucrările cu conținut social, *dreptatea* care guvernează relațiile între oameni și organizează viața socială este chemată să devină realmente efectivă, să se transforme într-o dreptate deiformă,

adică într-o dreptate care reflectă și actualizează în societate dreptatea lui Dumnezeu, acea armonie supremă în care Dumnezeu a creat la început și a recreat în Hristos lumea.

Din exemplele de mai sus devine evident faptul că toate dimensiunile și funcțiile vieții sunt chemate și pot să fie transfigurate în Hristos.

Mai devine evident aceea că *viața spirituală nu este o fugă de lume, cât o transfigurare a ei*. Nu este o schimbare de loc [tópos], ci de mod [trópos], de existență și de viață. “În acest mod, scrie Cabasila, viețuim în Dumnezeu: strămutându-ne viața de la lumea noastră văzută la cea nevăzută, nu schimbând locul, ci viața și viețuirea. Fiindcă nu noi ne-am mișcat sau urcat la Dumnezeu, ci El a venit și a coborât la noi... El s-a aplecat pe pământ și a găsit chipul (nostru)... l-a ridicat și l-a oprit din rătăcire, ne-a făcut cerești, nu strămutându-ne de aici, ci rămânând noi pe pământ; a pus în noi viața din cer nu ducându-ne la cer, ci aplecând și coborând la noi cerurile” (504 AB).

Acest dublu adevăr ne conduce la concluzia că în starea nouă a lucrurilor creată pe pământ prin Taine, credincioșii pot să trăiască plinătatea vieții spirituale *fără să se reclame pentru aceasta condiții exterioare speciale*. Viața liturgică și sacramentală a Bisericii e alcătuită astfel încât să transfigureze tocmai aceste condiții.

Nu este neapărat indispensabil pentru credincios ca el să-și abandoneze profesiunea, scrie Cabasila: “Faptul de a practica și de a te folosi de meșteșuguri nu e ceva inferior și nu există nici o piedică spre orice fel de ocupație. Generalul să comande, agricultorul să cultive pământul, meșteșugarul să-și facă lucrurile lui, și nimeni să nu se lipsească din aceste motive de cele făcute de el” (657 D). Toate dimensiunile vieții, profesională, artistică, intelectuală, și oricare altă funcție din cele ce constituie, cum am văzut, “hainele de piele”, pot și sunt chemate să se altoiască pe viața sacramentală și atunci ele devin nu numai simple “facultăți (puteri) pentru a trăi”, ci, mult mai mult, “*simțiri și funcții spirituale*” care, în loc să împiedice, ajută viața spirituală și, mai mult, devin mijloace prin care

credincioșii asumă și încorporează cosmosul în Biserică. Astfel, viața istorică se altoiește pe Hristos și devine și ea trup al Lui. În acest punct de vedere se evidențiază misiunea socială și marea forță transfiguratoare a Ortodoxiei:

“Fiindcă nu e necesar să te retragi la capătul lumii, nici să mănânci vreo mâncare neobișnuită, nici să-ți schimbi haina, nici să-ți strici sănătatea, nici să îndrăznești vreun alt lucru îndrăzneț” (657 D - 660 A). Faptul de a te îndepărta de societatea oamenilor și a trăi o “viața solitară” e un mod de viață sublim, dar nu reprezintă o premiză și o condiție esențială a vieții spirituale; credinciosul nu este privat de nimic dacă, rămânând în lume, trăiește în plinătatea vieții sacramentale. Cu toată deosebirea în formă, conținutul esențial al vieții spirituale este și în aceste două cazuri același: participarea reală la Crucea și Învierea lui Hristos, adică moartea reală a omului față de păcat, învierea lui ca mădular al Trupului lui Hristos și umplerea de Preasfântul Duh care oferă viața spirituală.

Prezentarea concretă și subtilă a acestui adevăr reprezintă marea contribuție a lui Cabasila la viața și teologia bisericească a secolului al XIV-lea ca și în genere la istoria teologiei creștine. Învățătura lui a contribuit decisiv la respingerea și răsturnarea radicală a acuzelor intelectualilor umaniști ai epocii la adresa monahilor. Primii priveau ca o cădere grosolană în materialitate efortul monahilor de a ajunge și la unirea a trupului cu Dumnezeu. Cabasila a arătat că nu numai trupul, atunci când funcțiile lui au fost însănătoșite prin asceza trupească și umplute de Duhul, poate să se unească cu Dumnezeu, ci chiar și viața în lume și însăși lumea, atunci când e restaurată funcția ei euharistică - “pentru că toată creatura e bună și nu există nimic de lepădat dacă se ia cu mulțumire” (I Tim. 4,4) - și se umple prin Taine de Duhul, poate să se unească cu Dumnezeu și să se transforme în Trup al Lui, alcătuind Biserica.

Nicolae Cabasila se plasează limpede pe linia Sfântului Grigorie Palama și a întregii tradiții biblice și patristice. El a arătat cu claritate că tot creatul este chemat și poate să se

unească cu Dumnezeu necreat, cu condiția ca acesta să refuze integral, până la moarte, autonomia care constituie nucleul și cauza generatoare a păcatului. El a evidențiat în condițiile concrete ale secolului al XIV-lea, amplificând opera Sfântului Grigorie Palama, adevărul ortodox și a contribuit la condamnarea umanismului eretic al epocii lui. Dar a arătat cu aceeași claritate că atunci când se leapădă de autonomia lor, *întreg* creatul și, în mod concret, toate formele și funcțiile vieții pot să se unească prin Taine cu Dumnezeu. Cu acest ultim punct al învățăturii, prin care a asumat și transfigurat căutările autentice ale umaniștilor secolului al XIV-lea, el a pus bazele teologice ale unui *umanism teocentric*.

În paralel, prin faptul că a arătat că plinătatea vieții spirituale poate fi trăită și în lume și a evidențiat modurile fundamentale ale acestor trăiri, el a devenit un pionier în opera sa admirabilă de a canaliza marea renaștere isihastă a secolului al XIV-lea în lume, ca renaștere a *vieții liturgice și sacramentale*. A creat astfel bazele pentru o spiritualitate socială ortodoxă. Această operă, a cărei semnificație pentru zilele noastre este evidentă, e necesar să fie continuată.

Dar la fel de prețioasă e învățătura lui Cabasila despre *noua organizare pe care o dobândește lumea* atunci când se transformă în Biserică, ca și despre problema concretă și critică a *organizării înseși*. Aceste puncte ale învățăturii lui Cabasila e necesar să fie semnalate în continuare.

Reconstituirea lumii în Biserică se obține prin lărgirea și reorganizarea liturgică a dimensiunilor fundamentale care definesc lumea, respectiv a timpului și a spațiului.

Sărbătorile bisericești risipite de-a lungul unui an reprezintă asemenea centre care organizează într-o nouă dimensiune *timpul*. Paștile, Nașterea Domnului, Adormirea Maicii Domnului și celelalte sărbători, cu posturile și slujbele lor, dau timpului o nouă orientare și dimensiune. Fără a fi desființat, timpul creatural, plan, cu modul lui specific este depășit. Același scop, lărgirea și reorganizarea timpului, îl vizează și pomenirile zilnice ale Sfinților și Martirilor, ca și

ciclul săptămânal și zilnic al Laudelor bisericești. Această transfigurare a timpului se realizează și se manifestă prin excelență așa cum am relatat ceva mai pe larg mai sus, în dumnezeiasca Euharistie în care culminează toate slujbele, posturile și sărbătorile.

În mod similar se obține noua organizare a *spațiului*, care se realizează prin excelență în dumnezeiasca Euharistie, dar nu se epuizează acolo tocmai pentru că Euharistia însăși nu se epuizează în celebrarea duminicală. Cartierul unde oamenii își petrec viața de zi cu zi supusă condiționărilor, se schimbă atunci când este organizat ca parohie în jurul bisericii, iar împreună cu el se schimbă și viața oamenilor, din moment ce în Biserică oamenii nu se caracterizează prin însușirile lor sociologice (bogați, săraci, cultivați, analfabeți, etc.), ci se cunosc după numele lor de botez și sunt chemați să trăiască ca frați. În același mod poate să se schimbe o provincie atunci când este organizată ca episcopie bisericească și poate să se schimbe și întreaga lume locuită, atunci când vrea să trăiască și să abordeze problemele ei în acord cu modelul Sinodului Apostolic și al celor Ecumenice, adică prin reflectarea în comun asupra tuturor problemelor sub însoțirea Duhului: "Păruțu-s-a Duhului Sfânt și nouă" (F.Ap.15,28). Dar chiar și cele mai mărunte griji omenești: construcția unei case, deschiderea unui magazin, semănarea unui ogor se schimbă atunci când credincioșii le leagă conștient de Biserică prin sfințirea lor. Casa, magazinul ogorul, nu sunt numai simple frânturi ale spațiului cunoscut nouă, ci devin celule ale organismului bisericesc în care omul poate să trăiască viața cerească infinită, fără să respingă cadrele concrete ale vieții pământești. Acest *alt conținut și altă organizare* a condițiilor cunoscute în care se rostogolește viața omenească e marele dar al Bisericii făcut lumii. La această transformare cheamă Hristos lumea.

Dar Biserica, în calitatea ei de comunitate concretă de oameni, ca organism văzut în spațiu și timp, are și în ea însăși *axe de organizare mai concrete*. Aceste axe concrete, în jurul cărora se articulează organizarea sa și se dezvoltă viața ei

sacramentală, sunt după Cabasila trei:

Întâi de toate e *Sfântul Jertfelnic* (Altar) care este singurul lucru din întreaga creație, afară de oameni, care se unge cu Sfântul Mir. Iar Sfântul Mir, cum spune Dionisie Areopagitul și repetă Cabasila, "introduce pe Hristos" (633 C). Astfel în creație există un punct sensibil concret în care este sigură și stabilă prezența sacramentală a Creatorului. Din acest motiv jertfelnicul reprezintă "obârșia (începutul)... oricărei celebrări" (625 A). Prin Mirungere această piatră a fost înălțată și reprezintă în continuare într-adevăr și în mod real mâna lui Hristos care susține, desăvârșește și oferă Tainele. "Jertfelnicele imită mâna Domnului și de la această masă sfințită ni se oferă pâinea ca Trup al lui Hristos și bem Sângele Lui ca din însăși Mâna Aceluia" (577 D - 580 A). Pe altar (sau antimis, care ține locul uneori) e prezent și activ sacramental Hristos. De aceea altarul este "cel ce sfințește darul" (580 AB).

Dar altarul este întemeiat și sfințit de *Episcop*. Întreaga celebrare a sfințirii bisericii, așa cum o analizează Cabasila în capitolul V al lucrării "*Despre viața în Hristos*", are drept scop să indice faptul că modelul altarului e Episcopul "pentru că templu al lui Dumnezeu și jertfelnic cu adevărat dintre toate cele văzute poate să fie numai firea oamenilor" (629 ABC). Așa cum artistul are primul în mintea lui ceea ce crează, tot așa și Episcopul, jertfelnicul însuflețit al lui Dumnezeu, întipărește pe piatră ceea ce este el însuși. Mai mult, el "parfumează masa cu miresme de ale noastre, cu vin și miere: ultimul produce desfătare iar primul ajută vieții", astfel ca, înainte de dumnezeiescul Mir care "introduce pe Hristos", să introducă în Masă "toate cele omenești" (633 AB). Pentru că numai o masă realmente omenească poate deveni altar al lui Dumnezeu. Și în acest punct devine evidentă dimensiunea antropologică și cosmologică a eclesiologiei lui Nicolae Cabasila.

A treia dimensiune fundamentală a organizării lumii transformate în Biserică sunt *Sfinții*. De aceea în slujba sfințirii, după Mir și Episcop, o poziție centrală e acordată moaștelor Sfinților. "Pentru că puterea jertfelnicului e mirul, trebuia ca el

să aibă și materia supusă acestei puteri, căci așa ea poate fi activă mai eficient, cum sunt focul și lumina trecând prin corpurile potrivite” (636 A). Dar “nimic nu este mai înrudit cu Tainele lui Hristos decât Martirii care au în comun cu Hristos și trupul și sângele și felul morții și toate celelalte, ca Unul care este cu ei și când erau vii, dar și atunci când s-au săvârșit din viață... fiind amestecat și unit cu țărâna lor” (636 B).

Din cele de mai sus devine limpede că, după Cabasila, există o relație interioară între altar, episcop și sfințenie. Și această relație *este centrul și conținutul lor comun: Hristos*. Așa cum altarul “este Iisus” (580 A), tot așa și arhiereul real care săvârșește Euharistia este Hristos: “Hristos este Cel ce săvârșește această lucrare sfântă” (477 A). Dar și Moaștele Sfinților poartă efectiv în ele pe Hristos și reprezintă oarecum celelalte taine, din moment ce, “dacă se poate găsi ceva din cele văzute care să conțină pe Mântuitorul, acestea sunt aceste oseminte” (636 B).

Aceste trei axe, în jurul cărora se constituie organizarea și unitatea Bisericii, nu se pot separa între ele. Episcopul are nevoie de altar și de sfinți, altarul de episcop și moaște, sfinții de episcop și altar. Fiecare din acestea trei își găsește plinirea în celălalt și este determinat de celălalt. Ele reprezintă trei condiții, trei premize care sfârșesc în *dumnezeiasca Euharistie* în care se realizează și se revelează în plenitudinea lor adevărul și unitatea Bisericii. *Dacă una din cele trei lipsește nu se poate săvârși Euharistia*.

Tulburarea echilibrului, accentuarea unilaterală a uneia din acestea trei, duce la scindarea unității și dezorganizarea vieții bisericești și, inevitabil, la scindarea și dezorganizarea Bisericii ca Trup al lui Hristos. Multe din ereziile și schismele ce se observă în Biserică se datorează acestei tulburări, ca și multe din dificultățile pe care le întâmpină azi Biserica Ortodoxă însăși în realizarea plinătății unității și organizării ei văzute.

Dar în perspectiva eclesiologică universală (catolică) a lui Cabasila, perspectivă în același timp hristologică, pnevmatologică și cosmologică, e posibil să găsim soluția lor și a multor altor probleme la fel de critice pe care le înfruntă astăzi

Biserica. Probleme care au legătură nu numai cu unitatea și organizarea ei, ci și cu activitatea pastorală și misiunea ei, cu relația cu lumea, cu efortul de determinare a unei trăiri actuale a vieții ascetice, morale, etc. Din moment ce, așa cum accentuează insistent Cabasila, Biserica e lumea transformată în Trup al lui Hristos și făcută vie de Duhul, problemele Bisericii nu sunt chestiuni interne ale unei comunități închise, ci prin însăși natura lor, sunt problemele constituției, unității și vieții lumii.

Este evident că Nicolae Cabasila cheamă cercetarea eclesiologică și teologică a zilelor noastre să depășească caracterul istorico-filologic îngust, confesional și juridic-canonice, să lase școlile și să iasă în orizontul deschis al Iconomiei dumnezeiești, adică al lucrării pe care o face “până acum” Tatăl, ca să transforme prin Duhul lumea - și propria noastră lume actuală - în Trup al Fiului Său.

5. Trupul cosmic al Mântuitorului Hristos : transformarea eshatologică a universului

Această eclesiologie a lui Cabasila, dar și antropologia și întreaga lui învățătură despre viața spirituală sunt luminate interior de Venirea așteptată a Domnului.

Știm că Logosul a îndumnezeit natura umană pe care a asumat-o și că Fericitul Trup care s-a zămislit de la Duhul Sfânt și Fecioara Maria este izvorul și spațiul trăirii vieții spirituale. De asemenea, am văzut că pâinea Euharistiei e cu adevărat și în mod real Trupul Domnului și că în acest Trup lumea se altoiește și se transformă în Biserică prin Taine. Întreaga învățătură a lui Cabasila sfârșește în aceea că acest Trup, adică Trupul Iisus-ului istoric care este Pâinea Euharistiei și totodată Trupul Bisericii, va străluci la a Doua Venire *ca marele trup cosmic al Mântuitorului Hristos*.

“Pâinea aceasta, trupul acesta, pe care luându-l de la această masă de aici, îl vor duce acolo sus, acesta este cel ce se

va arăta atunci tuturor ochilor pe nori și va arăta strălucirea sa de la răsărit și până la apus într-o clipită, asemenea unui fulger". Raza dumnezeirii în care trăiesc sfinții încă din această viață nu-i va părăsi. Dimpotrivă, când se va arăta Hristos, atunci "și țărâna aceasta (trupurile moarte ale sfinților) își va arăta frumusețea, când va apare fiind mădular al acelei străluciri, se va potrivi cu Soarele și va emite o rază comună cu el". Trupurile Sfinților vor străluci cu lumina Trupului Aceluia (624 AB).

Urmând Apostolului Pavel, misticul bizantin numește învierea cea de obște de la a Doua Venire "răpire". "Fiindcă vom fi răpiți, zice, pe nori în întâmpinarea Domnului în văzduh" (I Tes.4,17). De aceea, Domnul i-a numit pe sfinți "vulturi". "Căci unde va fi stârvul acolo se vor aduna vulturii" (Matei 24, 28). Ceea ce se întâmplă cu greutatea mari, care, atunci când se rup legăturile ce le țin sus - interpretează Cabasila - cad cu putere pe pământ, se va întâmpla și cu trupurile Sfinților care, "atunci când se va arăta libertatea lor, se vor avânta cu un elan irezistibil spre Hristos, purtate spre locul lor" (624 C). Trupul înviat al Creatorului întrupat va străluci ca și centrul real al atracției cosmice care le va atrage la sine pe toate.

Fiecare om își va regăsi atunci trupul său. "Reunindu-se cu capul, oasele, măduarele și părțile trupului vor reconstitui "integritatea" umană. Ceva similar se va petrece și cu Mântuitorul Hristos, Capul comun al tuturor". De abia va străluci Capul pe norii cerului, și "măduarele lui se vor lua de peste tot" ca să alcătuiască astfel Trupul Lui mare (624 BC).

Dar măduarele Trupului cosmic vor fi persoane. De aceea, și Trupul va fi, în același timp, Familie, Euharistie, Cor. "Căci arătându-se Stăpânul, El va fi înconjurat de corul robilor lui cei buni și, strălucind Acela, vor străluci și ei. Ce priveliște! Să vezi pe nori mulțime mare de luminători, oameni ridicați în zbor să prăznuiască un praznic fără putință de asemănare, popor de dumnezei în jurul lui Dumnezeu, frumoși în jurul Celui frumos, casnici în jurul Stăpânului" (649BC). Sfinții vor fi în veacul viitor "dumnezei înconjurând pe Dumnezeu și moștenitori ale celor ale Sale și împărășind aceeași împărăție cu El" (520 C).

Dumnezeu-Omul va străluci ca "*Dumnezeu în mijlocul dumnezeilor*", ca un corifeu frumos conducând corul frumos al Sfinților: "Corifeu frumos al unui cor frumos" (624 B).

Imaginea amintește Apocalipsa, această nouă cosmogonie (naștere a lumii) în Mântuitorul Hristos: "Strălucind, El coboară pe pământ din cer, iar pământul ridică alți sori pentru Soarele Dreptății. Și toate se umplu de lumină". (649 D).

NOTE

a). Operele lui Cabasila *Despre Viața în Hristos și Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii* sunt publicate (în original grec) în *Patrologia* lui Migne, tomul 150, coloanele 493-726, respectiv 368-492, ediție la care trimitem mai jos indicând în paranteză numai numărul coloanei și secțiunea ei. *Omiliile mariale* au fost editate în seria "Epí tās pigás" nr.2, a Editurii Apostoliki Diakonia, cu titlul *He Theometor*, la care trimitem cu prescurtarea *Th* și indicarea în paranteză a paginii. Pentru celelalte opere ale lui Cabasila, ca și pentru viața, locul lui în sec.XIV și importanța lui, vezi P.Nellas, *Prolegómena eis tén meléten Nikoláou tou Kabásila*, Athena, 1968.

b). "Păcatul era viu și era cu neputință să ne răsară viața cea adevărată" (513 D)

c). Dincolo de închiderea în stricăciune, păcatul are și alte dimensiuni. Este "boală" pentru om, "anarhie" pentru creație, "aservire (înrobire) diavolului, "ocară" și "vrăjmășie" împotriva lui Dumnezeu. Toate acestea, ca și modurile concrete în care Hristos a izbăvit umanitatea de ele se găsesc expuse pe larg în cartea noastră. *He peri dikaióseos tōu anthrōpou didaskalia Nikoláou tōu Kabásila*, Peiraieus, 1975.

d). "În general însă ce pot să facă pentru noi celebrările (Tainelor)?. Ne pregătesc pentru viața viitoare. Fiindcă ele sunt puterile veacului viitor de care vorbește Pavel". (688 D).

e) Când cităm în continuare în pasaje din Cabasila facem trimiterea direct la sfârșitul lor.

f). Dăm și continuarea pasajului: "El este Cel prin care putem umbla, El este și calea, și tot El și oprirea și capătul căii. Suntem mădulare, El este cap; trebuie să luptăm, și El luptă împreună cu noi; pentru cei ce se disting în luptă este arbitru; de biruim, îndată El Însuși este cununa. Astfel de pretutindeni El ne întoarce spre El Însuși și nu

lasă mintea noastră să ia seama la nimic din celelalte, nici să se îndrăgostească de ceva din cele ce sunt. Căci chiar dacă ne mișcăm pofta într-acolo, El o oprește și potolește; și dacă o îndreptăm acolo, El este iarăși aici; și dacă e altundeva, El ocupă și această cale și pune mâna pe cei ce o au. "Dacă mă voi înălța la cer, tu acolo ești, zice (Psalmistul), dacă cobor în iad, tu acolo ești" (Ps.138, 8)" (580 D - 501 A).

g). Cabasila stăruie mult asupra faptului că expresiile biblice care vorbesc despre unirea omului cu Hristos nu sunt simple asemănări, ci au un conținut real. Face continuu lungi analize ale acestor expresii, mai cu seamă în legătură cu dumnezeiasca Euharistie. Dăm drept exemplu analiza pe care o face la versetul Epistolei către Evrei "a Cărui casă suntem noi" (3, 7) în legătură cu versetul Evangheliei după Ioan "cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne în Mine și Eu în el" (6, 56). Dumnezeiasca Euharistie, scrie, e cea care "ne sălășluiește în Hristos și sălășluiește pe Hristos în noi... astfel încât și locuim și suntem locuiți și ne facem un duh cu El". Și atunci când Hristos rămâne în noi ca în locuința Lui, ce lucru ne mai poate lipsi și pe care să nu-l avem, ce bine ne mai poate scăpa? Când, iarăși, noi locuim în Hristos ca în casa noastră, ce mai putem dori să avem și nu avem deja? "Este și locuitor și locuință. Fericiți suntem de o asemenea locuință, fericiți că ne-am făcut locuință (unui asemenea locuitor)". Ce altceva putem să mai vrem "când El este atât de unit cu noi, pătrunde toate ale noastre, deține toate cele dinlăuntrul nostru și este și în jurul nostru?" Nici un rău exterior nu ne mai poate afla, pentru că Hristos ne învăluie ca o casă atunci când acesta ne urmărește, după cum ne curățește și de orice rău interior din moment ce locuiește în noi și umple cu El însuși toată existența noastră (584 BCD).

h). Când "este săvârșită și încheiată toată lucrarea sfântă... marea victimă sfântă junghiată pentru lume se vede zăcând pe sfânta masă. Căci pâinea, trupului Domnului nu este chip... ci însuși Trupul preasfânt al Stăpânului, care a primit toate suferințele, ocările și batjocurile, trupul răstignit și înjunghiat, care a dat lui Ponțiu Pilat mărturia cu bună, cel palmeat, încununat cu spini, scuipat, adăpat cu fiere. Asemenea și vinul este însuși Sângele scurs din trupul cel înjunghiat. Acesta este trupul, acesta sângele cel alcătuit de Duhul

Sfânt, născut de Prea Sfânta Fecioară, îngropat, înviat a treia zi, înălțat la ceruri și care șade de-a dreapta Tatălui” (425 CD).

i). Cum e și firesc, în acest eseu nu facem decât o prezentare mult prea sinoptică și o interpretare la fel de sinoptică a învățăturii lui Cabasila. Suntem constrânși să lăsăm deoparte puncte importante, cum e acela că dumnezeiasca Euharistie reprezintă conținutul real al Împărăției eshatologice. Vom avea o înțelegere mult mai adâncă a ceea ce se întâmplă în dumnezeiasca Euharistie, dar și a ceea ce este Împărăția Cerurilor, dacă avem în vedere pasaje de mai jos: “Ceea ce făcea desfătarea și fericirea celor de acolo, fie paradis, fie sânnuri ale lui Avraam, fie locuri lipsite de întristare și suferință, luminate cu verdețură și de odihnă sufletelor, fie însăși împărăția, nu era nimic altceva decât acest Potir și această Pâine” (461 D). Și: “S-a arătat că toată odihna sufletelor și toată răsplata virtuții, mică și mare, nu sunt nimic altceva decât această Pâine și acest Potir... De aceea, Domnul numește desfătarea sfinților în veacul viitor “cină”: ca să arate că acolo nu există nimic mai mult decât această masă” (465 AB).

j). De altfel, însăși Tainele nu lucrează fără conlucrarea omului: “În două moduri se zice că lucrează harul în cinstitele daruri: într-un mod în care acestea sunt sfințite, iar în altul în care harul se sfințește prin ele. Pe primul, faptul că harul lucrează în sfintele daruri nu-l poate împiedica nici unul din relele omenești; al doilea însă *are lipsă și de râvna noastră*. De aceea este și împiedicat de ușurătatea noastră. Căci harul ne sfințește prin sfintele daruri dacă ne-am apropiat cum se cuvine de sfințenie, dacă însă cade în oameni nepregătiți, nu aduce nici un folos și să așeze în noi o vătămare înmîiată” (444 D - 445 A). O dezvoltare pe larg a acestei teme concrete în cartea mea, *He peri dikaióseos...* p.137-158. În general despre tema conlucrării (sinergiei) care deține un loc central la Cabasila și despre care el face unele din cele mai pătrunzătoare observații care au existat vreodată, vezi omiliile mariale din *He Theometor*.

k). “Fiindcă atunci când aceste lucruri au reușit să prindă în ele mintea și să ocupe sufletul, nu e ușor pentru el să-și întoarcă gândul spre altceva și să-și strămute pofta altundeva, atât de frumoase și de atrăgătoare sunt ele; pentru că binefacerile îl biruie prin mulțimea și

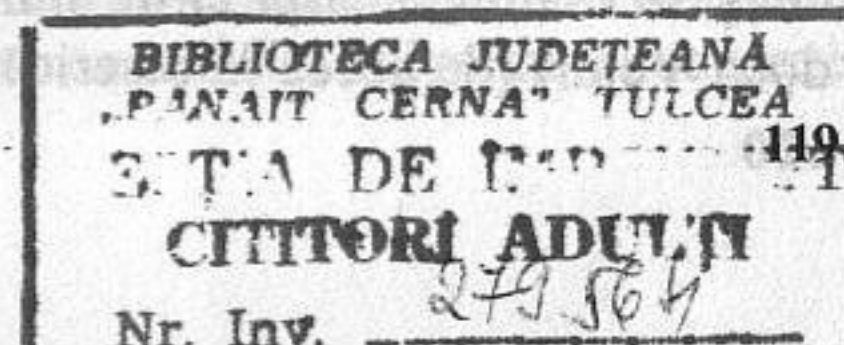
măreția lor iar afecțiunea care-l atrage spre ele e prea mare pentru a mai cădea în gânduri omenești. Fiindcă așa cum la oameni, afecțiunea îi face pe cei îndrăgostiți să iasă din ei înșiși atunci când covârșeste inimile și devine mai mare decât cei ce o privesc, în același mod dragostea pentru oameni l-a golit, (deșertat) pe Dumnezeu (Fil.2,6). Fiindcă El nu cheamă la Sine pe robul pe care l-a iubit rămânând pe locul Său, ci coboară El însuși în căutarea lui; Cel bogat vine la cel sărac și apropiindu-se își declară El însuși dorul său și caută același lucru; respins nu se retrage; ocărât nu se înfurie; prigonit se așează la porți; face toate ca să arate cine iubește; ia asupra sa suferințele și moare” (644 D - 645 A).

l). Astfel, înainte de Hristos nu putea nimeni să fie fericit, “fiindcă lucrul dorit [*to pothoúmenon*] nu era nicăieri. Dar “pentru cei care L-au gustat pe Mântuitorul, este prezent însăși acest lucru dorit pentru care dragostea [*éros*] omenească a fost făcută de la început ca după un canon și un hotar, ca o visterie de ajuns de mare și de largă să poată primi pe Dumnezeu” (560 D).

m). *Gnóme* înseamnă aici “voință” (*boulese*).

n). Folosirea expresiei deosebit de intense “*a cumpăra*” (*agorázo*) de către Pavel și Cabasila, expresia “*nu sunteți ai voștrii*” precum și expresia paralelă “*robi ai lui Dumnezeu*” pot părea exagerate și aspre pentru cititorul contemporan. Nu avem aici posibilitatea de ne întinde la o analiză mai adâncă a lor. Trimitem pe cititorul care dorește să vadă cum prin aceste expresii este evidențiat binele suprem al libertății, cum concepția ortodoxă despre mântuire e identică cu corectarea în om a libertății lui și cum în procesul mântuirii, înțeles adecvat, funcționează libertatea, la textele înseși lui Cabasila sau la cartea noastră *He peri dikaióseos...* p.137-168, mai ales p.117-125: Eliberarea.

o). Ioan Hrisostom, *Omilia la “în aceasta veți cunoaște”* 6, P.G.56, 277.



III.

CADRELE ANTROPOLOGICE ȘI COSMOLOGICE ALE UNIRII CU DUMNEZEU

Studiu asupra rânduiei Canonului Mare

1. Cadrele cosmologice

“Joi în a cincea săptămână din Sfântul și Marele Post, se toacă la al patrulea ceas din noapte. Și adunându-se toți în biserică, preotul dă binecuvântarea și se începe Utrenia după rânduială. După cei șase Psalmi, se cântă Aliluia și troparele Treimice ale glasului de rând și se citește catisma a opta din Psaltire. După care se citește Viața Cuvioasei Maria Egipteanca, în două stări. Apoi, după Psalmul 50, începem îndată să cântăm Canonul Mare, care se zice rar, cu glas umilit și cu inimă înfrântă, făcând la fiecare tropar câte trei metanii și zicând: “Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă!”.

Aceste îndrumări ale Triodului despre felul cum se cuvine a cânta Canonul Mare nu descriu pur și simplu cadrele tipiconale, ci cadrele mai generale, cosmologice și antropologice în care se săvârșește acest oficiu liturgic. Îndrumările tipiconale precizează anumite condiții în care rugăciunea poate fi adevărată, rodnică și cu efect, și anume cadrele în care omul poate să se concentreze în Dumnezeu, să se alipească cu stăruință și osteneală de El, să curățească, lumineze și restaureze, să ofere și să unească cu Dumnezeu dimensiunile existenței sale: minte, voință, sentiment, simțire, trup.

Scularea la ceasul al patrulea din noapte - adică în jurul miezului nopții - adunarea în Biserică, binecuvântarea preotului, cei șase Psalmi, a căror citire simbolizează vremea celei de-a doua Veniri (de aceea în biserică domnește un întuneric și o

liniște absolută) după care urmează îndată imnul creației și uimirea față de Dumnezeu Cel în Treime - Aliluia și troparele Treimice - precum și citirea Psaltirii care pregătește ca o trâmbiță de luptă pe credincioși pentru îndelungata luptă nocturnă, sunt primele elemente care, reconstituind timpul curgător și spațiul, crează alte condiții, la fel de reale ca și acelea, și în care poate avea loc lucrarea prin excelență a omului: rugăciunea.

Aceste condiții de bază ale oricărei utrenii sunt precizate în continuare mai pe larg în legătură cu conținutul special și scopul concret al Deniei Canonului Mare. Se citește Viața Cuvioasei Maria Egipteanca pentru a detașa mintea și voința credincioșilor de iubirea față de lume și a le călăuzi pe urmele pașilor Cuvioasei, în inima pustiei, în inima misterului pocăinței.

Astfel pregătiți, credincioșii rostesc în picioare Psalmul 50, Psalmul pocăinței, și încep îndată cursa maraton a Canonului Mare la care e chemat să ia parte omul întreg: “Vino, ticăloase suflete, împreună cu trupul tău, / de te mărturisește Ziditorului a toate / și te depărtează acum de nebunia [iraționalitatea] dinainte, / și adu lui Dumnezeu lacrimi de pocăință” (1, 2). “Sufletul” atrage “trupul” dinainte pregătit cu postul și privegherea la închinăciune neîntreruptă - trei metanii pentru fiecare din cele 300 de tropare ale Canonului - și la “lacrimi” din inimă, pentru ca rugăciunea să devină “mărturisire” din adânc, strigăt al existenței umane după “raționalitatea” ei pierdută.

Un alt dat care descrie cadrele pe cât de noi pe atât de reale în care se săvârșește acest oficiu liturgic, și anume noile dimensiuni pe care le iau spațiul și timpul reconstituit, sunt persoanele efectiv active în acțiunea cultică, în afară de credincioși.

Întâi de toate este Dumnezeu Cel în Treime. În jurul tronului Său se strâng credincioșii. Noaptea care cu întunericul și tăcerea ei face nemișcate simțirile trupesti, “Aliluia”, troparele Treimice de la început, pictura bisericii, toate ajută existența umană să se întoarcă spre Dumnezeul Cel în Treime, să se așeze

înaintea Lui: "*Ție strig cântarea cea mare/ cea întreit cântată / întru cei din înălțime*" (IV, 28). Scopul e ca, strânși în Biserică, credincioșii să se regăsească în Casa Tatălui, iar lumea să se schimbe prin pocăință și rugăciune și să redevină în Biserică, Vechea Vatră.

Prezentă activ prin excelență e *a doua Persoană a Sfintei Treimi* cu eficiența pe care am putea-o numi *fizică*, din momentul în care segmentul creat din lumea noastră pe care l-a asumat și l-a făcut infinit, făcându-l Trupul Său, e Biserica în care spațiul și timpul nostru își găsesc noi dimensiuni, ce ne îngăduie să săvârșim acțiunile cultice în genere. Adunarea credincioșilor devine literalmente Trupul lui Hristos. Hristos este Casa noastră.

Dar Cuvântul întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, este prezent și cu o eficiență nemijlocită, *existențială*. El este Răscumpărătorul iubitor de oameni, Mirele răstignit care bate cu iubirea lui la inimile credincioșilor și cheamă la o tainică unire de iubire. Așa cum o percepem derulându-se tropar după tropar, țesătura Canonului Mare face evident faptul că rugăciunea credincioșilor nu este un monolog, ci o voce a unui dialog care are loc în adâncurile tainice ale existențelor umane.

Prezentă apoi cu o eficiență specială e *Prea Sfânta Fecioară Maria*. Trupul ei propriu e trupul Dumnezeu-omului: Biserica. Maria e "*Născătoare de Dumnezeu*". În ea s-a realizat marea minune ca "*Unul din Treime*" să se facă ceea ce suntem noi. Ea este Ușa și Scara ce unește cerul și pământul, care crează în limitele spațiului și timpului nostru o ruptură mântuitoare și coboară de acum în lume "*cele mai presus de lume*": "*Lăudăm-te, bine te cuvântăm, / închinăm-ne ție, Născătoare de Dumnezeu, / că ai zămislit pe Unul din Treime cea nedespărțită, / pe Unul Fiu și Dumnezeu; / și însuși ne-ai deschis nouă celor de pe pământ / cele cerești.*" (VII, 22).

Prea Sfânta Fecioară e și mângâietoarea plină de afecțiune a credincioșilor în vremea aridă a postului, apărătoarea lor în lupta cea de toată noaptea a rugăciunii, călăuzitoare la Hristos, mijlocitoare pentru păcate, cea care conduce sufletul

ca pe o mireasă la unirea lui tainică cu Mirele Hristos. Ea e prezentă de la începutul și până la sfârșitul slujbei: Credincioșii dialoghează cu ea, ca și cu Hristos.

Mai e prezentă încă și *Cuvioasa Maria Egipteanca*. Citirea vieții ei n-are simplul scop de a emoționa credincioșii. Ea are o funcție mult mai profundă și mai reală în cadrul slujbei. Credincioșii ortodocși știu bine că sărbătoarea unui sfânt nu e o simplă cinstire adusă Sfântului sau o rememorare a vieții lui făcută în scopuri pur didactice. Ea este mult mai mult: o participare reală la viața, luptele, biruința și slava lui. Astfel, citirea vieții lui se face pentru a-l aduce în mod adevărat și real în mijlocul nostru pe Sfânt, cu toată viața și luptele lui; de aceea în paralel cu aceasta se face o litanie și se pun într-un loc vizibil din toate părțile, moaștele lui ori, când acestea lipsesc, icoana sa, iar credincioșii sunt miruiți din untdelemnul moaștelor sau icoanei Sfântului. Citirea vieții Sfântului e un act *liturgic*. Se face adică într-un *alt* timp, cel liturgic și crează, împreună cu toate celelalte elemente tipiconale, un *alt* spațiu-liturgic.

În acest spațiu nou și timp nou, actele săvârșite și cuvintele rostite, au alte dimensiuni și raporturi, au alt conținut și o altă rodnicie. Astfel, citirea liturgică a vieții Cuvioasei Maria Egipteanca o face prezentă într-un mod tainic în adunarea credincioșilor pe Cuvioasa însăși, pentru a-i însoți și lupta împreună cu ei lupta pocăinței și a rugăciunii. De aceea, la sfârșitul fiecărei cântări (ode) a Canonului există două tropare prin care credincioșii i se adresează: "*Cel pe care l-ai iubit și l-ai dorit Maică, / pe ale Cărui urme ai mers, / Acesta te-a aflat și ți-a dat pocăință / ca unul singur Dumnezeu milostiv [compătimitor] / Pe care roagă-l neîncetat, / să ne izbăvească de patimi și de primejdii și pe noi*".

În același mod tainic e prezent și *Sfântul Andrei*, cel ce a compus Canonul. Biserica a încorporat în Canonul său, la sfârșitul fiecărei ode, câte un tropar care se adresează în special Sfântului. Desigur, cercetarea științifică care vrea să studieze Canonul în mod științific, lasă deoparte aceste tropare ca "ulterioare" și "neautentice", scopul ei fiind de a evalua poezia

lui Andrei Criteanul și de a o plasa în istoria literaturii bizantine. În același fel, știința teologică se străduiește să găsească noțiunile de teologie care se ascund în secțiunea autentică a Canonului. Pentru știință, confuzia epocilor ce caracterizează textul imnologic e stranie și nepermisă.

Dar pentru Biserică nu există confuzie. În Sinaxarul care se citește la fiecare utrenie după oda a șasea și care expune cauza, conținutul și scopul adunării liturgice, Biserica explică ce este Canonul Mare, care e autorul lui, pentru ce a fost legat de viața Cuvioasei Maria Egipteanca scrisă în secolul al VII-lea de Sofronie, patriarhul Ierusalimului, și dă în general informațiile istorice pe care ea le socotește că sunt necesare. Dar Biserica trăiește și se mișcă într-o profunzime diacronică care conține dar depășește cu mult timpul unidimensional delimitat de informațiile istorice. În această profunzime diacronică diversele puncte ale timpului istoric se întâlnesc și astfel nu e deloc straniu ca Sf. Andrei, arhiepiscop al Cretei în secolul al VIII-lea și compozitor al Canonului Mare, să fie prezent de fiecare dată când Biserica săvârșește acest Canon și să-i inițieze^a pe credincioși în lucrarea tainică a rugăciunii și pocăinței. Sau, ca să o spunem altfel, prin această acțiune liturgică, ca și în toate celelalte acțiuni bisericești, credincioșii pătrund în însuși adâncul timpului, în care, după profunda expresie a Epistolei către Diognet^b, "*vremurile se adună*" în Biserică, Trupul lui Hristos, acest alt spațiu, devin contemporani și casnici ai Sfântului Andrei, ai Cuvioasei Maria, ai tuturor Sfinților, ai Prea Fericitei Fecioare, ai lui Hristos Însuși. În aceste alte dimensiuni pe care le dobândește spațiul și timpul nostru cunoscut, persoanele se adâncesc și prelungesc, se nemărginesc fără să-și piardă ipostasul lor concret și, mai cu seamă, se adâncesc și prelungesc cuvintele și evenimentele, din moment ce semnificația lor se îmbogățește infinit.

Astăzi avem dificultăți în a înțelege profunda raționalitate a actelor bisericești (Taine, slujbe, cicluri de sărbători, rugăciune, asceză, pocăință) pentru că suntem împiedicați de concepția unidimensională, plană, pe care o

avem asupra spațiului și timpului. *Dar în Biserică domină o altă cosmologie.* Această concepție diferită asupra spațiului și timpului o exprimă pictura și arhitectura bizantină și pe aceasta o presupune și iconografia bizantină. Ansamblurile arhitecturale, icoanele, imnele ("*Astăzi s-a spânzurat pe lemn...*" / *Veniți să ne răstignim împreună cu El...*" etc) nu sunt figuri de limbaj sau hiperbole ale unei fantezii înzestrate, ci exprimă o realitate; tot așa cum nașterea cea nouă pe care o dăruiește Botezul, cuminecarea cu Trupul și Sângele lui Hristos care are loc în dumnezeiasca Euharistie nu sunt metafore, ci realități. Dacă nu luăm în serios cadrele cosmologice și antropologice diferite în care trăiește și se mișcă Biserica, e cu neputință să înțelegem arta bizantină, textele biblice, patristice și liturgice, așa cum e imposibil să înțelegem raționalitatea și realitatea pe care le include în el modul concret în care e constituită viața bisericească ca reorganizare și prefacere activă, decisivă și mântuitoare a dimensiunilor și funcțiilor mărginite ale lumii create și ale existenței umane create.

În această altă perspectivă, eclesiologică, în care creația e înălțată la rang de mister, găsindu-și adică în Hristos *armonia ei profundă, adevăratele dimensiuni și funcționalitatea ei plinară*, putem înțelege că, așa cum l-a scris compozitorul lui și-l săvârșește neconținut Biserica, Canonul Mare este diferit de un text literar pe care filologia academică contemporană îl poate analiza cu metodele ei sau de un text în care știința teologică ar putea căuta noțiuni teologice. Mai exact, am putea spune că este un text *literar* în deplinătatea lui, din moment ce prin profunda lui armonie, prin dimensiunile lui adevărate - extinse la infinit - și deplina lui funcționalitate divino-umană - el exprimă și ajută pe om să pătrundă în acel timp și spațiu ale căror dimensiuni particulare le bănuiește sau spre care privește și pe care se luptă să le exprime adevărata artă. Și este un text *teologic* în deplinătatea lui, din moment ce în el gândirea, arta, informația istorică, funcționând ca rugăciune, își găsesc adevăratele dimensiuni și funcționalitatea lor deplină, devin mijloacele care îl călăuzesc pe om spre pocăință, adică spre

schimbarea și remodelarea lui însuși și a mediului înconjurător. E un text teologic în deplinătatea lui fiindcă nu este un comentariu științific, ci un oficiu liturgic bisericesc, adică o acțiune care schimbă și mântuiește pe om și lumea.

În acest spațiu-timp nou al Bisericii domnesc *alte amintiri*, persoanele și evenimentele Istoriei Sfinte a Mântuirii. După Sinaxar, sfântul compozitor al Canonului Mare "a alcătuit cântul de față culegând și strângând toată istoria Vechiului și Noului Testament de la Adam și până la Înălțarea lui Hristos și propovăduirea Apostolilor".

Se știe că pentru tradiția ortodoxă linia Adam-Hristos definește adevărul istoriei, conținutul mai profund și scopul devenirii istorice. Astfel, de la Geneză la Apocalipsă Sfintele Scripturi reprezintă pentru Biserică cartea sfântă a lumii tocmai pentru că ea conține *etapele centrale ale acestei devenirii istorice mai profunde*.

La acest flux adânc care conduce de la Începuturi până la Sfârșit, credincioșii fiecărei epoci raportează cele ale lor și ale lumii lor astfel încât, cufundându-le în acesta, grefându-le pe axul central, să le transfere din efemer (din "firea curgătoare a timpului" VI, 12) în stabilitate, din limitele înguste ale cotidianului și epocii în ceea ce în Hristos are veșnicia și infinitul. Această strămutare (textul o numește "trecere", "diábasis") reprezintă nucleul pocăinței și unul din scopurile centrale ale lucrului citirii Scripturilor și a rugăciunii.

Toate acestea "le-a potrivit [armonizat] foarte frumos și cu mult meșteșug Cel întru Sfinți Părintele nostru Andrei, arhiepiscopul Cretei" în Canonul cel Mare al său.

Invocând memoria lui Solomon care "făcând vicleșug înaintea lui Dumnezeu/s-a depărtat de El" (VII, 10), păcătosul încă nepocăit este călăuzit să conștientizeze faptul că, rămânând departe de Dumnezeu, își are viața "asemănată" stricăciunii.

Prezentând noaptea întregă ușa Împărăției deschisă după Întruparea lui Hristos și pe tâlhari și desfrânate grăbindu-se răspunzând chemării lui Iisus, să "răpească" Împărăția prin schimbarea radicală, prin "prefacerea" pocăinței, acesta îi

întărește pe cei șovăielnici ca, părăsind ezitarea, să vină în spațiul unde păcătoșii se transformă în sfinți:

"Hristos s-a făcut om/ chemând la pocăință pe tâlhari și pe desfrânte./ Suflete, pocăiește-te, / că s-a deschis acum ușa Împărăției / și o răpesc înainte / fariseii, vameșii și desfrânții / prefăcându-și viața prin pocăință". (IX, 6)

Iar pe credinciosul pregătit îl aruncă dintr-o dată în corul marilor rugători ai Domnului, făcându-l să strige unindu-și glasul lui împreună cu ei:

"Ca tâlharul strig Ție: pomeneste-mă, / ca Petru plâng cu amar/. Iartă-mă, Mântuitorule, strig ca și vameșul/, lăcrimez ca și desfrânata. / Primește-mi tânguirea, ca oarecând pe cea a Cananeencei" (VIII, 14)

În acest mod, amintirile istoriei sfinte devin vii. Evenimentele mântuirii devin actuale în credincioșii care se mântuiesc astăzi. Și actualitatea în care sunt reînviat evenimentele mântuirii se dilată, cuprinde necuprinsul, sparge barierele spațiului și ale timpului, se prelungește și adâncește la infinit.

Această *prefacere sau schimbare a minții sau transfigurare a datelor naturale (fizice)*, sau oricum altfel am vrea să o numim, și care conduce spre omul cel nou și spre creația cea nouă în Hristos este *mântuirea*. Ea se realizează în mod fundamental în dumnezeiasca Euharistie unde creatul, împărtășindu-se deplin cu neCreatul, devine infinit și se îndumnezeiește și constituie conținutul și scopul întregii vieți bisericești sacramentale și ascetice: al Tainelor, sărbătorilor, slujbelor, rugăciunii, postului, privegherii.

Această procedură, pe care tradiția ortodoxă apostolică și patristică a fixat-o cu o profundă cunoaștere a alcătuirii psihosomatice a omului și a relațiilor omului cu lumea, are drept premise cadrele cosmologice și antropologice, care sunt totodată cadrele obârșiei și scopului creației, precum și acelea pe care le-a creat eșecul omului în a-și atinge scopul, ca și intrarea personală a lui Dumnezeu în spațiul și timpul creat. Aceste cadre sunt descrise limpede în Sfintele Scripturi ca facere a

lumii și a omului, ca și cădere și călăuzire a umanității, ca Întrupare a lui Dumnezeu, Răstignire, Înviere și Înălțare a Dumnezeu-Omului, ca venire a Duhului și ca așteptare a împărăției eshatologice.

Toate acestea *nu sunt poziții metafizice* pe care omul trebuie să le accepte ca să evite o pedeapsă oarecare sau ca să i se dăruiască mântuirea, *ci evenimente istorice*. Ele definesc coordonatele în care au fost create și în care s-au aflat după cădere și se regăsesc în Hristos omul și lumea. Din acest motiv, ele definesc adevărata natură a omului, adevărul istoriei. În afara acestora, creația e contrară naturii numai în ele ea își găsește naturalitatea și înaintează spre desăvârșire.

În aceste cadre cosmologice și antropologice e constituită întreaga viață a Bisericii. Pe ele le presupun toate actele bisericești, inclusiv Canonul Mare. Cu toate acestea, avându-le ca premiză pe toate, fiecare din ele (aceste acte) rămâne și în cadre definite distincte, corespunzător scopului special și funcției lui terapeutice și de desăvârșire concrete. Situată în centrul celor 40 de zile ale Postului Mare, Denia Canonului Mare urmărește să-l ajute pe om să-și conștientizeze tragismul condiției contrare în care se găsește prin păcat și să-i întărească hotărârea și lupta de întoarcere la condiția conformă naturii dinainte de cădere, cum a fost făcută desăvârșită în Hristos. De aceea cadrele corespunzătoare acestui scop sunt mai evidente în Canonul Mare. Să încercăm să le descriem în continuare.

2. Cadrele antropologice de înainte de cădere

Condiția omului conformă naturii e definită în chip fundamental de starea lui dinainte de cădere: "*Făcând viu lutul Olarul, / ai pus în mine/ trup și oase, / suflare și viață*" (I, 10). Dăruind omului existența, Creatorul o înzestrează ("*ai pus în mine*") trupestă ("*carne, trup și oase*") și sufletește ("*sufflare*

și viață"). Aceste două dimensiuni ale omului care leagă persoana umană de dimensiunea materială și spirituală a creației, fac din om o recapitulare a universului și un microcosm.

Persoana umană constituită natural în creație, omul în integritatea lui, își are ontologia în Dumnezeu, fiindcă e plăsmuit după chipul lui Dumnezeu. Ontologia lui e iconică. Își găsește integritatea, armonia, frumusețea, fericirea în Dumnezeu. Harul lui Dumnezeu - adică iubirea, viața, slava, cu un cuvânt energiile ncreate ale lui Dumnezeu - este conferit și întrețesut cu existența conformă cu Dumnezeu și alcătuirea omului. El reprezintă "*cortul cel închipuit de Dumnezeu*" (II a 19), "*veșmântul dintâi/ pe care l-a țesut dintru început Plăsmuitorul*" (II a 7), "*frumusețea Chipului*" (II a 21), "*frumusețea cea întâi-zidită*" (II a, 10), "*întâii-născuți ai frumuseții dintâi*". Astfel, omul gustă în Paradis "*desfătarea împărăției veșnice*" (I, 3), are "*vrednicie împărătească*" (IV, 15), "*diademă și porfiră*" (IV, 15), este "*bogat și drept*", "*împovărat de bogăție și dobitoace*". (IV, 15).

Trebuie să avem în vedere faptul că Marele Canon al Sfântului Andrei Criteanul nu e un text catehetic pentru analiză și exegeză. El este un act liturgic și ca atare e destinat să aducă aminte de starea din care a căzut omul pentru ca tot credinciosul să conștientizeze tragismul în care se găsește acum și să primească putere pentru lupta pocăinței. Concizia versului poetic arată ca o săgeată ascuțită cadrul dinainte de cădere, desigur și cu ajutorul catehezei pe care o oferă atâtea alte texte patristice a căror cunoaștere e presupusă în actul cultic. Astfel, versurile pe care tocmai le-am citat vin să recreeze cu claritate în credincios învățătura cunoscută a Bisericii despre crearea omului "după chipul lui Dumnezeu" prezentată, în mod analitic, ca una fundamentală, în primul studiu din această carte. Canonul Mare reprezintă ca act liturgic, o trăire și aplicare concretă a acestei învățături. Pe de altă parte, el ajută hotărâtor la înțelegerea deplină a învățăturii dogmatice, de vreme ce în concepția ortodoxă cunoașterea se dobândește în chip fundamental prin trăire.

3. Cadrele macerării

Călcarea poruncii de către Adam cu care credinciosul identifică și propria lui cădere (*"râvnind să întrec în cădere pe Adam cel întâi-zidit"*, I,3) e o schimbare de bună voie a drumului sau, mai radical, o schimbare de obiectiv.

Punându-se ca scop și capăt al său pe sine însuși (*"însumi idol m-am făcut"* IV,26), omul rupe în mod arbitrar relația sa iconică și mișcarea lui spre Dumnezeu, se autonomizează, se autolimitează la spațiul și timpul creat la natura lui creată, căzând ca un efect natural în foamea spirituală: *"foamea de Dumnezeu te-a cuprins"* (I, 21), *"cunoscându-mă gol de Dumnezeu"* (I,3).

Trăind nu viața lui Dumnezeu, ci *"prin firea proprie"*, el este condus în mod natural spre moarte. Pierderea centrului extracreat dezorganizează alcătuirea lui psihosomatică. *"Chipul lui Dumnezeu"* se întunecă, *"asemănarea"* se preschimbă în neasemănare, pierzându-și *"veșmântul închipuit de Dumnezeu"* omul îmbracă *"hainele de piele"*, dintr-o ființă teologică decade într-una biologică.

Cadrele antropologice în care are loc acest proces de dezorganizare și descompunere apar cu claritate în Canonul Mare și le vom vedea îndată în continuare. Mai întâi, însă, e necesar să determinăm cadrul mai general în care se plasează păcatul.

E un fapt caracteristic că toate verbele care exprimă lucrarea păcatului sau definesc consecințele lui se referă, de la un capăt la altul al Canonului Mare, nu la Dumnezeu ci la om și, în marea lor majoritate, nu au un caracter juridic, ci natural: *"Am privit; am fost amăgit, am căzut, am călcat (porunca); m-am întunecat; m-am înnegrit, m-am întinat, m-am stricat; m-am pierdut; am fost rănit, m-am vătămat, m-am lovit, m-am umplut de lepră; m-am întinat; am fost târât; am rupt veșmântul*

dintâi; cu lutul m-am amestecat; m-am cufundat în noroi; bogăția sufletului cheltuind cu rătăcirile mele; m-am făcut cu bună știință ucigaș sufletului; de plăceri am fost târât; viu făcând trupul; am îmbrăcat haina cea ruptă; zac gol; mă rușinez; flămânzesc".

Dar și în verbele care au caracter juridic pătrund nemijlocit precizări semnificative: *"Păcătuit-am, greșit-am, și am călcat porunca Ta; / că întru păcate am fost adus, / și am adăugat rănilor mele rană"* (VIII, 1). Sau: *"Dintru acestea m-am judecat, dintru acestea m-am osândit, / eu, ticălosul, de propria-mi conștiință, / decât care nimic nu este mai puternic"*. (IV, 5).

Același conținut îl au substantivele folosite: *"gânduri amăgitoare; poftă irațională; mâncare irațională, mâncare otrăvită; viață întinată; valurile căderilor; lăcomia patimilor; turbarea patimilor; întunecimea patimilor; rănilor sufletului și ale trupului; răniri; vătămări; ardere; moliciume."* etc.^d

Influențați de doctrina occidentală despre păcatul originar, situăm de obicei păcatul în cadre juridice, îl considerăm ca o neascultare față de poruncile lui Dumnezeu, iar urmările lui drept pedepse ale lui Dumnezeu. Însă pentru tradiția biblică și patristică ortodoxă, cadrele păcatului strămoșesc și ale fiecărui păcat sunt în principal naturale. Când omul își închide ochii dinaintea luminii, se găsește în întuneric. Când își pierde centrul, se dezorganizează. Când se îndepărtează de viață, moare. Poruncile lui Dumnezeu nu sunt amenințări ale unei pedepse ce emană de la o autoritate aflată în afara omului. Ele circumscriu integritatea existenței umane. Boala, durerea, moartea, care urmează călcării legilor sănătății nu sunt pedepse care vin de la niște legi, ci reprezintă consecințele naturale ale călcării (poruncii). Creatorul răului nu este Dumnezeu, ci omul. Acest adevăr are o semnificație fundamentală. Fiindcă astfel păcătosul se plasează înaintea lui Dumnezeu nu căutând răspunderi ci ca responsabil, iar calea pocăinței rămâne deschisă. Iubitorul de oameni, Dumnezeu, nu abandonează în nici un caz făptura Sa. Omul a fost și e chemat să se întoarcă. Această

întoarcere, strămutarea în spațiul lui Dumnezeu care aduce, odată cu însănătoșirea, restaurarea și prefacerea existenței umane, constituie nucleul pocăinței și conținutul întregii lupte spirituale - și a luptei pe care o duce credinciosul la săvârșirea Canonului Mare.

În aceste cadre generale ale relației Dumnezeu-om se plasează și evoluția pe care o urmează păcătosul în dezorganizarea și macerarea (zdrobirea [*syntribé*]) lui departe de Dumnezeu. Cu o uimitoare cunoaștere a abisului sufletului omenesc și a alcătuirii compozite, psiho-somatice, a omului sunt descrise în Canonul Mare cadrele macerării. Le vom prezenta în continuare, reamintind din nou faptul că Marele Canon nu face analize ci oferă posibilități de trăire. Multe din punctele de mai jos sunt expuse analitic în alte unități ale cărții noastre. N-a fost însă posibil să le omitem aici fără să deformăm imaginea cadrelor în care ne cheamă să ne plasăm ca să trăim duhovnicește slujba Canonului Mare. În Biserică, spațiu al vieții, există repetițiile inevitabile ce caracterizează viața.

Departa de Dumnezeu și fără viața Lui, sufletul caută să se întrețină (hrănească) storcând (exploatând) trupul. Astfel se nasc patimile sufletești: mai corect, facultățile nepătimitoare ale sufletului - care reprezintă în om deschiderile acestuia spre Dumnezeul necreat, receptacolele în care facultățile psihice primesc harul lui Dumnezeu care hrănește și face viu omul întreg - se transformă, prin subordonarea lor trupului, în patimi pătimase, astfel încât viața sufletului păcătos devine iubirea de plăcere [*philedonía*]. Pulsunile iubitoare de plăcere mistuie și epuizează funcțiile sufletului. "Făcându-mi chip din lipsa de chip a patimilor / prin pornirile iubitoare de plăcere / mi-am stricat frumusețea minții". ° (II a, 20).

Trupul, la rândul lui, negăsind viață în suflet, se întoarce spre cele din afară și devine captiv, cum era și firească, în materie; se închide în circularitatea stricăciunii. Astfel apar patimile trupesti iubitoare de plăcere prin care omul se luptă să scoată viață și bucurie din materie^f. Tocmai pentru că patimile trupesti caută cu vehemență materia ca să se poată satisface, omul care

trăiește în patimi ajunge să considere materia ca izvor al vieții și să înlocuiască pe Dumnezeu cu ea. Idolatria e consecința inevitabilă a iubirii de plăcere: "Ingrămăditu-ți-ai, suflete, crimele, / înălțându-ți patimile cu urâciuni / și înmulțind cele dezgustătoare" ° (VII, 16).

În acest mod *ordinea naturii e răsturnată*. În timp ce în starea conformă naturii materia își găsește compoziția și funcționalitatea cea mai înaltă în organismul uman, în ale cărui dimensiuni psihice se deschide spre Dumnezeul necreat, în starea contrară naturii, prin respingerea și ruperea de Dumnezeu, sufletul se supune trupului^h și acestei materiei. Această răsturnare conduce pe om la o "viață iubitoare de materie și de câștig" ce constituie un "lanț greu" pentru om, fiindcă reprezintă o aservire și o încarcerare a lui în datele sufocante ale creației materiale.

Această primă răsturnare este însoțită de o alta la fel de radicală. Tradiția biblică și patristică ortodoxă consideră drept centru al organizării psihosomatice și al vieții omului, drept organ în care se realizează trecerea tainică a psihicului în somatic și a somaticului în psihic: *inima*. Acest organ nu are numai o funcție somatică, ci și una psihică. După învățătura biblică și patristică, în inimă se instalează întrepătrundându-se reciproc funcțiile psihice și din ea țâșnesc lucrările sufletului. Inimă se numește în același timp izvorul vieții trupului și centrul sufletului. De aceea în inimă, acest centru profund al persoanei conștiente, libere și raționale, îl întâlnește, după tradiția ortodoxă, Dumnezeu pe om.

Când voința liberă a omului îl respinge pe Dumnezeu și omul devine din chip al lui Dumnezeu, idol al lui însuși, după Canonul Mare inima se învărtoșează și se "întărește" iar unitatea funcțiilor psihosomatice "se frânge", personalitatea se scindează. Funcțiile somatice care nu sunt hrănite de harul lui Dumnezeu decad la rangul de simple funcții biologice. Iar funcțiile sufletului, lipsite de harul divin, se sclerozează și îngroașă, funcționează sub nivelul lor și, hrănite fiind de păcat, se întorc de la funcționalitatea lor corectă și se deformează.

Voința, care în funcționalitatea ei spirituală activează libertatea și iubirea, se întoarce prin păcat spre poftă, se înrobește ei și "*naște aroganța*". *Mintea*, care în omul conform naturii reprezintă ansamblul funcțiilor cognitive și centrul unității lor, ochiul sufletului, lumina rațiunii umane deiforme care luminează și orientează omul, prin îndepărtarea de Dumnezeu funcționează ca simplă înțelegere discursivă. Astfel *cunoașterea* care în funcționalitatea ei conformă naturii este comuniunea deplină în iubire a cunoscătorului cu cel cunoscut, devine în starea contrară naturii o simplă observație, adică o concentrare de informații despre obiectul cunoscut și o prelucrare rațională a lor. Conținutul minții, *gândurile*, abandonându-și centrul rațional, se învârt în jurul lumii exterioare și-l fac pe om să-și piardă realitatea, să devină absent din el însuși și să vâneze în afara existenței sale idolii lipsiți de subzistență ai lui însuși.

În această alcătuire și funcționalitate de după cădere, *funcțiile somatice și psihice ale omului* sunt numite de tradiția biblică și patristică "*haine de piele*". Autolimitarea omului la spațiul creat "*a cusut*" neamului omenesc aceste "*haine de piele*" în locul veșmântului nepătimaș țesut de har: "*Cusutu-mi-a haine de piele/ păcatul și mie / dezbrăcându-mă de veșmântul țesut de Dumnezeu*" (II a 12).

Acest veșmânt psihosomatic al persoanei de după cădere poate, desigur, redeveni spiritual prin asceză și viață spirituală, pentru ca omul să viețuiască cu viața divină. Dar poate să se și deterioreze devenind "*haină împetrișată și sângerată rușinos / prin curgerea vieții de plăceri*" (II a 14) ^j

Într-adevăr, vânzând "*celor de alt neam*" (adică pasiunilor păcătoase) întâii-născuți ai libertății sale, *voința* poate deveni "*pornire nestatornică*" și "*irațională*", "*lăcomie iubitoare de plăcere*", poate să se supună plăcerii la modul absolut și să se preschimbe în iubire de plăcere.

În starea de păcătoșenie avansată, *mintea* "*se amestecă cu lutul*", devine "*țărână*", se cufundă în materialitate și, în vreme ce îi place să se arate "*grăitoare de cele înalte*", devine în realitate "*cârțiță ce umblă pe sub pământ*". Conlucrând cu

patimile iubitoare de plăcere, *gândurile* sunt activate ca acte păcătoase care rănesc omul. Câștigând drept conținut al lor păcatul, ele devin "*pătimașe*" și "*ucigașe*", credinciosul le simte ca niște tâlhari care-i vatămă existența: "*Eu sunt cel căzut între tâlharii / gândurilor mele; / cu totul sunt acum rănit de ele / și m-am umplut de bube*" (I, 14) ^k

Sufletul "*zgâlțâit*" în acest fel, din care pornește pururea păcatul, strică și *trupul*. Templul Duhului devine "*loc de descindere al întinăciunilor trupesti*". Farmecul trupului omenesc, multiplele posibilități de comunicare pe care le oferă trupul persoanei umane, sunt arse și distruse de iubirea de plăcere, trupul și omul împreună cu el, devine "*risipă a desfrânării împătimate*".

Când omul se supune în întregime păcatului este condus până la ultimele limite ale automacerării. Prin voia și alegerea lui liberă el poate să-și ucidă "*conștiința*" să-și omoare în continuare "*cu pietre*" trupul și să-și "*ucidă*" mintea. "*Cu voie m-am făcut ucigaș al conștiinței sufletului*" (I, 7). "*Cui te-ai asemănat, mult păcătoase suflete, / decât lui Cain și lui Lameh acelaia, / ucigându-ți cu pietre trupul prin fapte rele / și omorându-ți mintea prin pornirile cele fără de minte*" (II, 62).

Situată în slujba Canonului Mare, această descriere a drumului pe care l-a urmat păcătosul în macerarea și descompunerea lui departe de Dumnezeu, descriere care nu are un scop teoretic, ci vital, funcționează în mod organic, ca un act să-i zicem *dramatic*. Privind cadrele lui macerate de păcat, credinciosul conștientizează tragismul condiției lui păcătoase. În Biserică, în fața tronului lui Dumnezeu și având în jurul său corul strălucit al Sfinților, simte că nici el nu are haină de nuntă, că este gol. Se rușinează, se crispează, se întristează, plânge și se tânguie. *Tânguire* care străbate toate odele Canonului - "*De unde voi începe a plânge / faptele vieții mele celei ticăloase? / Ce început voi pune Hristose, / acestei tânguiri de acum?*" (I, 1) - arată și ea caracterul dramatic al actului liturgic. E vorba de o dramă de cea mai mare importanță, în care nu există spectatori, ci numai actori și unde de la tragism ajung prin

curățire la izbăvire numai cei ce participă direct la el.

Cu cealaltă vedere pe care o dăruie omului perspectivele noi ale Bisericii, ale spațiului ei restructurat în care ca pe o scenă se concentrează viața și se celebrează trecerea de la tragism la izbăvire, credinciosul privește abisul real al păcatului. Înțelege că nu e vorba de o simplă întunecare morală, ci de o cădere generală. Iar păcatul nu constă din mai multe sau mai puține fapte păcătoase, ci dintr-o pierdere totală a vieții. Este o dispariție efectivă conștientizată de om ca absență a lui Dumnezeu, a celorlalte persoane, a lui însuși, a lucrurilor, ca o absență în general a scopului și sensului, și prin extensiune, ca solitudine și agonie. Indicii ale acestui fapt sunt expresii corespunzătoare ale Canonului Mare: *"pustiu sunt; fără copii și nomad; viață inutilă; viață săracă; împovărat; deșertăciune și zădărnici; tulburare și valuri întreite; potop și scufundare, adânc nepătruns; prăpastie a pământului; abis; flăcările lipsei de minte (nebuniei); incendiu; arșiță a sufletului; furtună; întunecime; disperare"*. Viața omului nu se limitează atât la încălcări concrete luate în parte. Conținutul ei mai profund și tragismul ei real se manifestă în deșertăciunea, absurditatea și iraționalitatea care o caracterizează.

Descrierea cea mai pătrunzătoare a păcătosului e dată în parabola fiului risipitor și desfrânat. El nu a decăzut numai din punct de vedere moral, ci e departe de casa părintească, pierdut de la fața lui Dumnezeu, cufundat în întuneric și uitare, nu se uită la el nici cel ce l-a tocmit cu simbrie, nici prietenii lui, nici porcii, e pierdut și pentru el însuși, e literalmente un fiu al pierzaniei. Reîntoarcerea lui la existență e caracterizată în parabolă prin expresia profund semnificativă: *"venindu-și în sine"*.

Această reîntoarcere la existența conștientă e primul act al mântuirii, punctul de punere în mișcare. Spre acest punct de plecare, înainte de orice altceva, îl conduce pe om Canonul Mare.

În paralel, actul liturgic deschide în fața credinciosului calea convertirii, a întoarcerii, îl cheamă și îl călăuzește spre

opera concretă a pocăinței sau a prefacerii, adică a însănătoșirii, restaurării și desăvârșirii lui. Realizarea acestei opere o reprezintă întoarcerea.

Să încercăm în continuare să descriem cadrele în care situează Canonul Mare această operă.

4. Cadrele întoarcerii

Când omul devine conștient de existența lui, există posibilitatea ca el să nu găsească în sine și în jurul lui decât vidul, dar poate să audă și glasul lui Dumnezeu chemându-l din cele mai interioare lui decât el însuși, să-și aducă astfel aminte de tatăl uitat și să fie cuprins de nostalgia casei părintești părăsite. Un drum duce la disperare și absurditate, celălalt începe cu plânsul plin de nădejde, plânsul făcător-de-bucurie, și se termină cu veselie unirii cu Dumnezeu. În primul caz se găsește omul care-și mărginește existența la limitele creației, care și-a închis de bunăvoie dimensiunile lui care tindeau plecând din natura lui, spre Dumnezeu, adică omul autonomizat. În cel de-al doilea caz se găsește omul care și-a ținut, mai mult sau mai puțin, faptul n-are în ultimă instanță mare importanță, existența sa macerată deschisă spre Dumnezeu. Începutul și temelia mântuirii e întoarcerea omului la Dumnezeu.

Păcătosul care se întoarce la Dumnezeu simte înainte de toate nevoia de a invoca mila și ajutorul Lui. Înțelege că singur este neputincios să se apropie de El. *Implorarea* [ikesía], deci, caracterizează în mod central începutul, dar și întregul mers al omului spre pocăință și mântuire: *"Pe mine cel ce zăcrupt, Mântuitorule, înaintea porților Tale / să nu mă lepezi..."* (I, 13). *"Să nu intri cu mine la judecată, / ușa Ta deschide-mi-o mie"* (II, a 26). *"Am păcătuț, miluiește-mă"* (VI, a 1), *"La Tine vin, tămăduiește-mă"*. Păcatele sunt mari, *"căci nimeni din cei din Adam / n-a păcătuț ca mine"* (II, a 24), dar iubirea de oameni a lui Dumnezeu e și mai mare: *"să vedem, să vedem / iubirea de oameni a lui Dumnezeu și Stăpânul"*

(II. b a Sf. Andrei). Astfel, omul îndrăznește să implore cu încredere: *"Ridică de la mine povara / păcatului cea încuiată / și ca un Milostiv dă-mi / iertare greșalelor"* (I, 24: triadica). *"Miluiește făptura Ta, Milostive, / îndură-te de lucrul mâinilor tale"* (VI b, 14). *"Tu ești Păstorul Cel bun, / caută-mă pe mine oaia / cea rătăcită / și nu mă trece cu vederea"* (III a 6). *"Fă-mă oaie / în pășunea oilor Tale"* (VIII, 19). *"Tu ești dulcele Iisus, / Tu ești Ziditorul meu, / întru Tine mă voi îndrepta"* (III a 7).

Dar opera mântuirii nu este săvârșită exclusiv de harul lui Dumnezeu. Ea reclamă și *conlucrarea* [synergasia] omului, o conlucrare responsabilă, concretă și hotărâtă. Păcătosul care vrea să se mântuiască e chemat să realizeze în el, prin vindecarea premergătoare și reconstituirea funcțiilor lui psihice, o *"revenire"* [anadromé], o întoarcere la integritatea lui iconică, la sănătatea lui și, în același timp, să realizeze o *"apropiere"* [prosagoge] a lui însuși de Dumnezeu.

"Apropierea" de Dumnezeu e indispensabilă fiindcă mântuirea, adică desăvârșirea la infinit a omului și dobândirea acelei fericiri atât de mari încât să depășească moartea, e imposibil de realizat în spațiul detașării și renegării (apostaziei). În acest spațiu păcătosul se simte ca și *"drahma împărătească"* pierdută. Demnitatea lui ca om e nesocotită. Ceea ce el este, face și are e lucru puțin, stricacios, deșert. De aceea, el își întoarce ochii și pașii spre *"pământul moștenirii"*, caută să se *"mute"* în acel pământ, să devină, ca și Avraam, *"pribeag"*: *"Din pământul Haran, adică din păcat, ieși¹ / suflete al meu și / vino în pământul ce izvorăște de-a pururea nestricăciune"* (III b 6).

Nu e vorba de o strămutare spațială. Fuga din *"Sodoma și Gomora"* e o fugă de *"flacăra arzătoare a toată pofta nebunească (irațională)"* (III b 15). Mântuirea se câștigă jos pe pământ, în trup și e o mântuire nu numai a duhului, ci și a trupului, o mântuire a sufletului care devine mântuire a vieții. În Canonul Mare întâlnim expresia foarte semnificativă *"scapă viața"*.

Prima treaptă a *"revenirii"* și *"apropierii"* e

cunoașterea de sine [autognosia]: *"Întoarce-te, pocăiește-te, / descoperă cele ascunse"* (VIII, 19).

Trebuie să aducem la lumină nu numai faptele păcătoase ascunse, pe care păcătosul le declară în Taina Mărturisirii ca să ia iertarea, ci și cauzele ascunse ale acestor fapte, răutățile, patimile, focarele din care se nasc fapte păcătoase: *"cele ascunse ale inimii mele / le-am mărturisit Ție, Judecătorul Meu"* (VII, 2).

Atunci când sunt precizate focarele profunde și ascunse generatoare de rele, e posibil ca ele să fie vindecate în continuare printr-o conduită corespunzătoare. Epitimiile pe care le prescriu sfintele canoane nu sunt pedepse, ci jaloanele unei conduite terapeutice.

A doua treaptă e *făptuirea* [praxis]. Ca făptuire e considerată în mod fundamental asceza prin care sunt curățite și vindecate felurile funcții ale omului. Credinciosul îmblânzește prin ea *"pornirile nestatornice ale plăcerilor"*, respinge *"turbarea patimilor"*, *"lovește cu pumnii"* feluriții vrăjmași: iubirea de plăcere, egoismul, patimile; biruie *"gândurile amăgitoare"*, *"se desface de păcat"*; iese din *"nebunia [iraționalitatea] dinainte"*, ajunge la *"curaj"* și la *"tăria voinței"*; *"se stăpânește"*, devine *"suflet bărbătesc"*. Prin sărăcia de bunăvoie, post, priveghere și celelalte practici ascetice, trupul taie dependența lui înrobitoare față de păcat, câștigă independență și libertate față de lumea materială, regăsind în paralel și relația corectă față de suflet și, astfel, prin intermediul trupului, legătura lui naturală cu creația materială poate să-și exercite din nou slujirea preoțească, profetică și împărătească în lume.

Ca făptuire sunt considerate și faptele bune ale iubirii unora față de alții și paza poruncilor: *"caută pământul moștenirii, / locuiește în el cu bună legiuire"* (VI a 10). Buna rânduială e cea care-l conduce pe om să se depărteze de *"faptele cele întinate"* și să fie condus spre *"faptele cele dumnezeiești"* prin care *"viața cea acoperită de lepră se înălbește și se curățește."*

Efortul aspru ce se cere pentru paza poruncilor^m și

eșecurile inevitabile dăruiesc omului o "*inimă pururea zdrobită*" și o "*sărăcie duhovnicească*." Credinciosul privește neputința lui și marile primejdii pe care le înfruntă, "*cursele și gropile rătăcirii*", și "*înalță ca un zid*" efortul lui, treaptă cu treaptă, "*cu frică dumnezeiască*." Îmbracă "*modestia*" și "*evlavia*" ce reprezintă "*temelia neclintită*" a scării ce duce la cer. Opera aceasta e o operă a voinței care îl învață astfel pe om încetul cu încetul prin paza poruncilor să se pună în acord cu voia lui Dumnezeu care vrea tocmai mântuirea omului.

A treia treaptă, paralelă în timp cu cea de-a doua, este cunoștința [gnósis]. Lucrarea voinței e dirijată și sprijinită de lucrarea minții. Trezirea funcțiilor intelectuale și răspunsul lor la chemarea lui Dumnezeu înseamnă începutul "urcușului" și "apropierii": "*scoală mintea la întoarcere*" (VIII, 1).

Lucrarea curățirii gândurilor prin care funcționează mintea, lucrare ce constituie o dimensiune fundamentală a întoarcerii omului la sănătatea și integritatea lui, cere un efort aspru.

Gândurile trebuie să înceteze a mai servi poftelor. Când sunt înrobite poftelor, ele au drept lucrare să nascocescă moduri de satisfacere a poftelor. Și cu cât sunt mai acute și mai pătrunzătoare, cu atât mai desăvârșite moduri de satisfacere a poftelor nascocesc, împodobind și făcând desăvârșit răul: "*Turn ai iscodit să zidești, suflete, / și întăritură să faci / poftelor tale*." (II b 7). Adevărata relație a gândurilor față de pofte e aceea ca primele să le dirijeze pe celelalte spre ceea ce e adevărat și, prin urmare, și bun și frumos.

Trebuie însă ca gândurile să se elibereze de înrobirea lor lucrurilor. Cât timp sunt înrobite acestora, ele nu văd sensul și scopul lor, servesc o dezvoltare oarbă în care omul devine sclav, îmboldindu-l la plenitudinea sărăcăcioasă a satisfacerii poftelor lui. Gândurile sunt chemate să lumineze lucrurile, să aducă la lumină sensurile acestora, să le explice și ordoneze arhitectonic, în acord cu natura lor adevărată, adică în acord cu scopul pe care li l-a dat Creatorul lor.

În măsura în care gândurile se eliberează de pofte și

lucruri, ele se curățesc și se concentrează în minte. Omul se întoarce la sine însuși. Mintea guvernează în continuare în mod rațional viața și faptele omului. Găsindu-și centrul lor, funcțiile psihosomatice ale omului încetează să se mai lupte între ele, omul se unifică și se simplifică.

În paralel, mintea reconstituită și luminată prin rugăciune, poate să depășească litera și să ajungă la spiritul legii, să se hrănească din adevărul de viață purtător al cuvântului dumnezeiesc: "*bea apa legii / cea cursă din stoarcerea literei*" (VI b 8). Omul poate astfel să decripteze adevărul ascuns în el însuși și în lume, și să devină "*iubitor al înțelepciunii*". Îndemnul pe care-l dă Canonul Mare este: "*pune-ți în hambare* (adică strânge ca hrană) *înțelepciunea*".

În acest fel, însănătoșirea inițială și schimbarea minții, pocăința, ajunge să devină "*cunoștință*" [epîgnosis]. Omul cunoaște adevărul lucrurilor, gândește drept, înțelege și, prin urmare, abordează realitatea din unghiul de vedere al lui Dumnezeu în a Căruia lumină strălucește și mintea care înțelege și realitatea înțeleasă. Această nouă înțelegere și abordare a realității se numește *credință* [pístis].

Funcțiile psihosomatice ale omului curățite de făptuire și luminate de cunoștință primesc în ele harul lui Dumnezeu și funcționează într-un mod nou. Locul plăcerii îl ia încetul cu încetul bucuria. Libertatea, independența de egoism, se manifestă ca iubire pe măsură ce omul înaintează. Patimile se eliberează de împătımire, funcționează ca funcții pur naturale; pe măsura unirii cu Dumnezeu ele se sublimează în virtuți, ca să ajungă pe treptele înaintate ale sfințeniei, atunci când unirea cu Dumnezeu atinge deplinătatea, la simțiri și funcționări spirituale. Omul iese din întuneric, se arată "*fiu al luminii*", câștigă haina de nuntă, arată "*frumusețea dorită a miresei*".

Astfel s-au creat premisele pentru cel de-al patrulea și cel mai înalt stadiu al vieții spirituale, *contemplația și nepătımirea* [theoría kai apatheia]. Mintea curățită și luminată de adevărul dumnezeiesc coboară într-un efort chinuitor de autoconcentrare în inimă și acolo omul unificat și curat vede

cele nevăzute. Contemplația, treapta cea mai înaltă a cunoștinței, e însoțită de nepătimirea care se află la antipodul pasionalității, din moment ce este suprema activitate, treapta cea mai înaltă a faptuirii: *"nepătimire cerească ai câștigat / prin viețuirea cea mai înaltă pe pământ"* (VI, a Mariei Egipteanca).

Credinciosul care a primit darul dumnezeiesc al nepătimirii și contemplației, fără să fi părăsit trupul și pământul¹, trăiește într-un mod ceresc: *"viețuire netrupească ducând în trup"* (IV a Mariei Egipteanca), lucru care arată că el lasă în urma sa preocuparea de ceea ce e vremelnic și stricacios. Ca neguțătorul care a descoperit mărgăritarul cel de mult preț, el vinde toate ca să caute cu *"dragoste neasemănată"* lucrul cel mai mare și unic *"care trebuiește"*: *"Priveghează, suflete al meu, fă-te mai bun, / ca să câștigi făptuirea împreună cu cunoștința; / ca să te faci minte văzătoare de Dumnezeu / și să ajungi în contemplație norul cel neapus / și să te faci neguțător de lucruri mari"* (IV, 9).

Această însănătoșire și reconstituire progresivă a omului, ale cărei cadre le-am văzut mai sus, are loc într-un cadru cosmologic mai larg, *cel pe care Dumnezeu l-a creat prin venirea Lui în creație*.

Am văzut în prima secțiune a studiului de față cum în Biserică se reconstituie și se înnoiesc dimensiunile naturii, spațiul și timpul, cum funcționează într-un mod nou amintirile istoriei, ș.a.m.d. Această transformare se realizează fiindcă Biserica e trupul Dumnezeu-Omului în care Hristos a înnoit legile, adică funcționalitatea naturii: *"Cel ce s-anăscut înnoiește legile firii"* și *"se biruiește rânduiala firii"* (IV, 21, a Născătoarei).

Dar Hristos înnoiește în Trupul Său și funcționalitatea concretă a omului. El a creat nu numai structurile cosmologice, ci și cele antropologice. A transformat facultățile vitale ale omului în funcții spirituale, simțurile naturale în simțuri duhovnicești. *"Îmbrăcat-a frământătura mea / Cel ce a zidit veacurile"* și *"a unit cu Sine firea oamenilor"* (V, 22, a Născătoarei). Prin această unire a transmis în natura omenească

pe care a asumat-o, viața lui Dumnezeu, a înnoit-o și spiritualizat-o. Prin Taine și asceză credincioșii se grefează în natura umană a Dumnezeu-Omului, iau viața și funcționalitatea ei și se mântuiesc. Altoirea în Hristos reprezintă conținutul real și întregul scop al vieții bisericești sacramentale și ascetice. Sfântul devine *"asemănare a lui Hristos"*. Canonul Mare numește această altoire *"iertare"*, îngăduință, conlocuire [*synchóresis*].

Privită din perspectivă antropologică, mântuirea se numește prefacere, schimbare a minții [*metapoiesis, metánoia*], (pocăință). Dar transformarea omului e cu puțință datorită unirii, con-locuirii [*syn-chóresis*], îngăduirii alături de Dumnezeu care se realizează în spațiul [*chóros*] care este trupul lui Hristos: Biserica. Influențați de concepția juridică despre mântuire, considerăm iertarea, îngăduința [*synchóresis*] ca o simplă lăsare a păcatelor deși ea este ceva mult mai larg. Iertarea, lăsarea păcatelor se realizează fiindcă în con-locuirea, îngăduința lui Dumnezeu, oceanul bunătății dumnezeiești face să dispară, șterge păcatele omenești. În realitatea ei deplină deci, iertarea e con-locuire, e *"comuniune cu Hristos"* și *"comuniunea Împărăției lui Hristos"*.

5. Deznodământul Dramei

Așa cum am subliniat, ca act liturgic, Canonul Mare nu face analize. El îl plasează pe credincios în cadrele mântuirii. Realizarea lucrării mântuirii depășește ceasul ofierii lui. Descoperirea celor ascunse se face visticșie a concentrării de sine și mărturisirii; însănătoșirea și reconstituirea voinței și minții se realizează prin asceza de zi cu zi care schimbă întreaga viață; contemplația și nepătimirea se vor realiza în rugăciunea neîncetată. Textul imnologic oferă elemente din toate acestea, dar n-am socotit just să depășim limitele pe care imnograful le pune în textul lui. Restul se presupune și se devansează. Măreția pe care o oferă oficiul lui liturgic stă în aceea că el *îl inițiază pe*

om în spațiul unde se pot realiza toate acestea, și spațiul este Hristos [kai ho chóros eínai ho Christós].

La mijlocul celor 40 de zile ale Postului Mare unde e plasată, Denia Canonului Mare îl cheamă pe credincios să-și altoiască viața spirituală pe drumul lui Hristos spre Golgota și spre Înviere, drum pe care se condensează destinul umanității.

Spuneam mai sus că Marele Canon e o dramă. Și se știe că în toate dramele adevărate deznodământul vine din viitor. În cazul de față, deznodământul vine prin Învierea lui Hristos pentru care credincioșii se pregătesc tot intervalul celor 40 de zile ale Postului Mare; prin Învierea care desființează stricăciunea, care aduce omului și universului viața lui cea nouă și noile lui dimensiuni deschise la infinit.

Dar această nouă realitate e prezentată de acum în fața credincioșilor printr-o dramă mesianică, profeția hristologică a lui Isaia, cu a cărei citire se încheie Denia Canonului Mare.

În finalul lungii privegheri, în mijlocul cuvântului profetic răsună calm și măreț, ca soarele ce răsare, glasul lui Dumnezeu Tatăl Care trimite pe Fiul Său în lume și vestește lucrurile mari pe care le va realiza Acesta:

“Te-am dat ca legământ al poporului Meu spre lumină neamurilor, ca să deschizi ochii orbilor, să scoți din legături pe cei legați și din casa închisorii pe cei ce șed în întuneric... cele dintru început, iată le-ați auzit, și altele noi pe care vi le vestesc... Veselește-te pustie și satele ei în care are sălaş Kedar să înalțe glas. Să chiuie de veselie cei ce locuiesc Petra și de pe vârfurile munților să strige. Să dea slavă lui Dumnezeu și să vestească virtuțile Lui în ostroave. Domnul, Dumnezeul puterilor, va ieși și va face război, va atâta râvna Sa, va striga împotriva vrăjmașilor cu putere... Și voi duce pe orbi pe drumuri pe care nu le cunosc și pe poteci pe care nu le știu vor merge. Le voi face întunericul lumină iar cele povărnite netede. Cuvintele acestea le voi face și nu le voi trece cu vederea” (Isaia 42, 6-7.9.11-13.16).

NOTE

*) Informații despre chestiunile istorice și filologice legate de Canonul Mare - pe care noi le-am lăsat deoparte - cititorul interesat le poate găsi în studiul detaliat al lui P.Christou, *Ho Mégas Kanòn Andréou tou Krétes*, Thessalonike, 1952. Vezi și articolul: “Andréas ho Krétes” *“Threskeutike kai Ethikè Enkyklopaideía”*, t.II, col.674-693, mai ales 689-690. Și: *Le Grand Canon de S.Andre de Crete*, introduction de l'évêque Pierre, presentation de Andre Fyrrillas, Paris, 1979.

[Cu excepția celor câte două “triode”, glas 8, care prefătează Odele IV, VIII și IX și, respectiv, a troparelor Cuvioasei Maria Egipteanca și a Sfântului Andrei Criteanul (introduse de stihurile “Cuvioasă Maică Marie...” și, respectiv: “Cuvioase Părinte Andreie, roagă-te lui Dumnezeu pentru noi”), restul “troparelor” (=strofelor) pe glas 6 aparțin Sfântului Andrei Criteanul, după cum urmează: oda 1: 25 de strofe; oda 2, în două serii a și b: 29+19 strofe; oda 3, în două serii a și b: 9+19; oda 4: 29 strofe; oda 5: 23 de strofe; oda 6 în două serii a și b: 17+16 strofe; oda 7: 22 de strofe; oda 8: 22 de strofe și oda 9: 27 de strofe. În total, deci 250 de strofe + cele 11 strofe-model sau “irmoase” nenumerate = 261 de strofe. Referințele din text și din note la Canonul Mare din “Triod” se fac, deci, astfel: oda cu cifre romane, seria cu a și b, strofa cu litere arabe. (Nota traducătorului)].

a). “Că tu ești mistagog preales al pocăinței” (III, a Sf.Andrei Criteanul).

b). *Epistola către Diognet*, XII, 9.

c).Expresie a Sf.Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* XII, 2; P.G.34, 557 B.

d). Cităm aici mai pe larg unele strofe: “Pierdutu-mi-am

- frumusețea cea întâi zidită / și podoaba mea; / și acum zac gol și mă rușinez." (II a 11). "Îngropat-am frumusețea cea dintâi a chipului, / Mântuitorule, cu patimile; / dar ca pe o drahmă oarecare, / căutându-mă, așa mă află." (II a 21). "Împodobitu-mi-am statuia trupului / cu îmbrăcămintea pestriță a gândurilor celor de rușine / și sunt osândit" (II a 18). "Rănit-m-am, vătămatu-m-am, / iată săgețile vrăjmașului / au străpuns sufletul meu și trupul. / Iată rănilor, bubele și arsurile / arată vătămarile / patimilor mele cele de bună voie" (II a 9). "Întunecat-am chipul Tău / și am stricat porunca Ta; / toată frumusețea mi s-a înnegrit / și cu patimile / mi s-a stins făclia, Mântuitorule. / Dar, milostivindu-Te, dă-mi / bucurie precum cântă David." (VII 18).
- e). "Întunecatu-mi-am frumusețea sufletului / cu plăcerile poftelor, / și cu totul toată mintea țărână mi-am făcut." (II a 6).
- f). "Cărnurile cele de porc și căldările / și bucatele cele egiptenești / mai vârtos decât cele cerești / le-ai voit, suflete al meu" (VI a 7).
- g). "Urâciunea" și "dezgustarea" indică idolii. [cf. Daniel 9, 27; 12, 1 și Matei 24, 15; n.tr.]
- h). "Supus-ai trupului tău / vrednicia ta cea nerobită" (VII, 9).
- i). "Căzut-am în plictiseala patimilor / și în stricăciunea materialnică; / și din acestea acum vrăjmașul mă batjocorește" (II a 16).
- j). "Mintea s-a rănit, trupul s-a slăbănogit, / duhul bolește, cuvântul a slăbit, / viața s-a omorât, / sfârșitul este la ușă." (IX, 1).
- k). "Gândul cel pătimăș în trup, arătându-mi, / ca o Evă înțelegătoare, în locul celei trupesti, / cele plăcute, / mă hrănește pururea cu mâncare otrăvită." (I, 5).
- l). Vezi și Condacul: "Suflete al meu, suflete al meu / scoală! Pentru ce dormi?..."
- m). "... căci fără osteneli nici făptuirea/nici contemplația nu se va săvârși, suflete." (IV, 8).
- n). "Nunta cinstită este / și patul neîntinat / că Hristos pe amândouă mai înainte le-a binecuvântat / la nunta din Cana..." (IX, 12).

IV

TEXTE PATRISTICE

I. Fragment din învățătura Sf. Irineu al Lyonului (sec. II) despre crearea lui Adam ca și chip al lui Dumnezeu "în stare de pruncie" și în drum spre desăvârșire și despre recapitularea tuturor în Hristos Adam cel nou.

II. Concentrare a învățaturii creștine despre om. Din acest text al Sf. Grigorie Teologul (sec. IV) am luat titlul cărții și la el revenim constant, fie direct fie indirect, în analizele și interpretările pe care alți Părinți le-au dat formulelor lui lapidare.

III. Unul din textele fundamentale în care Sf. Grigorie al Nyssei (sec. IV) formulează învățătura lui despre "chipul lui Dumnezeu" și "hainele de piele" nu ca simple "teme teologice", ci inserată organic în ansamblul vieții duhovnicești.

IV. 1. Învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul (sec. VII) despre cele cinci diviziuni ale creației, despre om ca "inel de legătură natural" a toate cu menirea de a le unifica, despre folosirea "contrară naturii" de către Adam a "puterii lui naturale" și despre cădere, și despre Hristos care a "împlinit ceea ce a hotărât Dumnezeu pentru om" unificând diviziunile, etc.

2. Învățătura antropologică fundamentală a Sf. Maxim pe care am prezentat-o în primul studiu.

3. Răspuns la întrebarea privitoare la relația dintre nașterea biologică și cea spirituală. În principal pe acest text se bazează secțiunea despre căsătorie din primul Studiu. Să fie pus în legătură și cu fragmentele din Sf. Maxim citate în textul Sf. Nicodim, reprodus mai jos.

V. Textul fundamental din "Viața în Hristos" în care Sf. Nicolae Cabasila (sec. XIV) prezintă pe Hristos ca arhetip al omului și îndumnezeirea ca unire cu Hristos. Alte texte similare în "Omiliile" mariologice ale aceluiași.

VI. "Apologia" Sf. Nicodim Aghioritul (sec. XVIII), despre a cărei semnificație am vorbit în prefață.

1. Sfântul Irineu al Lyonului

*Respingere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos**

1. Dacă însă ar spune cineva: nu putea Dumnezeu să arate pe om desăvârșit de la început? să știe că la Dumnezeu Care este pururea Același și nenăscut, toate sunt cu putință în ce-L privește pe El, dar cele create, întrucât au avut un început ulterior genezei lor, trebuie să fie lipsite de aceste însușiri ale Făcătorului lor, fiindcă nu ar putea fi nenăscute cele născute mai recent. Deci întrucât nu sunt nenăscute, în aceea sunt și lipsite de desăvârșire. Iar întrucât sunt recente (ulterioare), în aceea sunt și ca niște "prunci" și neobișnuiți și fără exercițiu în ceea ce privește conduita desăvârșită. Căci așa cum mama poate oferi pruncului ei hrană tare desăvârșită, dar el nu poate să primească această mâncare prea vârstnică pentru el, așa și Dumnezeu ar fi putut oferi omului de la început desăvârșirea, dar omului îi era cu neputință să o primească, căci era prunc. De aceea și Domnul nostru care a venit la noi în vremile de pe urmă recapitulând în El toate (Efes.1, 10), n-a venit cum ar fi putut El, ci cum puteam noi să-L vedem. Pentru că El putea veni la noi în slava Lui nestricăcioasă, dar noi n-am fi putut nicicum suferi măreția slavei Lui. De aceea, Pâinea cea desăvârșită a Tatălui ni s-a oferit pe Sine Însuși nouă, ca unor prunci, ca lapte, lucru care a fost venirea Lui la noi ca om; pentru ca hrăniți fiind ca de la sânul trupului Său și obișnuindu-ne prin această alăptare, să mâncăm și să bem Cuvântul lui Dumnezeu, să putem avea în noi înșine Pâinea cea desăvârșită Care e Duhul Tatălui.

2. De aceea zice Pavel Corintenilor: "V-am dat să beți lapte nu hrană tare, căci nu o puteați suporta" (I Cor.3, 2), adică: ați fost învățați despre venirea Domnului ca om dar Duhul Tatălui meu se odihnește peste voi din cauza slăbiciunii voastre... Deci, așa cum Apostolul putea să le dea hrană tare, dar aceia nu puteau să o primească..., așa și Dumnezeu putea să dea omului desăvârșirea, dar acela, abia făcut, nu

putea să o primească sau, chiar primind-o, să o cuprindă, sau, chiar cuprinzând-o, să o rețină. De aceea, desăvârșit fiind, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut prunc împreună cu omul, cuprinzându-se astfel, nu pentru Sine Însuși ci pentru pruncia omului, ca să-L poată cuprinde omul...

3. ... Prin această rânduială și prin astfel de potriviri și o astfel de conduită, omul născut și plăsmuit devine după chipul și asemănarea Dumnezeului nenăscut, Tatăl binevoind și poruncind, Fiul făptuind și creând, Duhul hrănind și făcând să crească, iar omul progresând încet și venind astfel la desăvârșire, adică aproape de Dumnezeu Nenăscut. Fiindcă Cel Nenăscut e desăvârșit și El este Dumnezeu. Se cădea, deci, ca mai întâi omul să fie făcut, și, făcut, să crească, iar crescând să devină bărbat, iar făcut bărbat să se înmulțească, și înmulțindu-se să se întărească, iar întărit să se preamărească, iar preamărit să vadă pe Stăpânul Lui. Pentru că Dumnezeu e Cel ce va fi văzut, iar vederea lui Dumnezeu oferă nestricăciunea, iar nestricăciunea ne face să fim aproape de Dumnezeu.

*) IV, 38; P.G.7, 1105A-1108C.

2. Sfântul Grigorie Teologul

*Cuvântarea a 45-a la Sfintele Paști**

7. ... Vrând, deci, Cuvântul meșteșugar să arate și un viețuitor alcătuit din amândouă, adică din natura nevăzută și văzută, crează pe om. Și luând de la materia care preexista trupul, iar de la Sine Însuși așezând în el suflarea (pe care Cuvântul Scripturii o știe ca fiind sufletul înțelegător, înzestrat cu minte și chipul lui Dumnezeu), îl pune pe pământ ca o altă lume mare în cea mică, ca un alt inger, închinător amestecat [al lui Dumnezeu], văzător al creației văzute și inițiat în cea inteligibilă, împărat al celor de pe pământ și împărășit de sus, pământesc și ceresc, vremelnic și nemuritor, văzut și nevăzut dar înțeles cu mintea, la mijloc între măreție și umilință, același duh și trup: duh pentru har și trup pentru înălțarea lui; una ca să rămână și să mărească pe Binefacătorul, iar alta ca să sufere, și suferind să-și aducă aminte și să fie pedepsit când e prins de ambiția măreției; viețuitor (animal) rânduit prin economie aici, dar strămutat altundeva, iar drept capăt al tainei, îndumnezeit prin înclinarea spre Dumnezeu...

8. Pe acesta l-a așezat în paradis (oricare ar fi acest paradis) cinstindu-l cu libertatea, pentru ca binele să fie al lui prin alegere nu mai puțin decât al Celui ce i-a oferit semințele lui, ca și cultivator de plante nemuritoare, adică al gândurilor dumnezeiești celor mai simple și desăvârșite, gol prin simplitatea lui neartificială și fără nici un acoperământ sau protecție [armă]; fiindcă așa se cădea să fie omul la început. Și i-a dat ca materie libertății o lege. Legea era o poruncă privitoare la ce plante trebuie să ia și să guste și de care nu trebuie să se atingă. Ultima era pomul cunoștinței care n-a fost făcut dintru început rău, nici n-a fost oprit din pizmă (să nu-și înalțe aici limbile luptătorii împotriva lui Dumnezeu, nici să imite șarpele), ci era bun dacă se gusta din el la vremea potrivită (că planta aceasta era o

contemplație, ca și contemplația mea, la care era sigur accesul numai celor desăvârșiți în deprinderile lor), dar nu era bun pentru cei mai simpli și lacomi în dorința lor, așa cum nici hrana desăvârșită nu este folositoare pruncilor și celor ce au nevoie de lapte. Dar după ce prin pizma diavolului și amăgirea femeii pe care aceasta a pățit-o ca una mai vulnerabilă și pe care a propus-o și bărbatului, ca una mai convingătoare (vai, de slăbiciunea mea! căci a mea este slăbiciunea protopărintelui), a uitat de porunca dată și a fost biruit de acea mică gustare. Și pentru răutatea lui a fost surghiunit departe și de pomul vieții și de rai și de Dumnezeu, și a îmbrăcat hainele de piele, care se referă poate la trupul îngroșat, muritor și opac; și atunci își cunoaște pentru întâia dată rușinea proprie și se ascunde de Dumnezeu. Câștigă de aici și moartea care taie păcatul, ca răul să nu fie nemuritor. Și astfel pedeapsa devine iubire de oameni, căci așa pedepsește, cred, Dumnezeu.

9. Povățuit, pedepsit și educat mai întâi în multe feluri pentru multele păcate pe care le-a vlăstărit rădăcina răului din diferite principii și în diferite timpuri, prin cuvânt, prin lege, prin prooroci, prin faceri de bine, prin amenințări, prin răni, prin ape, prin foc și incendii, prin războaie, prin victorii, prin înfrângeri, prin semne din cer, din aer, de pe pământ și de pe mare, semne făcute de bărbați, de cetăți, de neamuri, prin schimbări nesperate a căror scop era să zdrobească răul - în cele din urmă a fost nevoie de un leac mai puternic... Acesta a fost Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cel mai înainte de veci, Cel nevăzut, necuprins, netrupesc, obârșia din obârșie, lumina din lumină, izvorul vieții și al nemuririi, mulajul arhetipului, pecetea nemișcată, icoana neschimbată, definiția și rațiunea Tatălui, care vine la chipul Lui și poartă trup pentru trupul meu și se amestecă cu un suflet înzestrat cu minte pentru sufletul meu, și curățind prin asemănător asemănătorul, se face întru totul om, afară de păcat. Zămislindu-se din Fecioara curățită cu sufletul și cu trupul de Duhul (fiindcă se cădea și să cinstească nașterea și să prefere fecioria), a venit Dumnezeu împreună cu trupul asumat, unul singur din două lucruri potrivnice, din trup și din duh, dintre care unul a îndumnezeit iar celălalt a fost îndumnezeit. O, mixtură nouă! O, amestecare uimitoare! Cel ce este, devine și Cel necreat se creează iar Cel necuprins se cuprinde; prin intermediul sufletului înzestrat cu minte ce mediază între dumnezeire și grosimea trupului, Cel bogat sărăcește: sărăcește cu trupul meu, ca eu să mă îmbogățesc cu dumnezeirea Lui. Cel plin se golește, căci se golește pentru puțin de slava Lui, ca eu să mă împărtășesc de plinirea Lui. Ce este bogăția acestei bunătăți? Ce este taina aceasta

*) P.G. 36, 632A-636A (Același text se găsește și în Cuvântarea a 38-a la Teofanie, P.G.36,321 C-325D).

din jurul meu? M-am făcut părtaș de chip și nu l-am păzit; iar El se face părtaș la trupul meu ca și chipul să-l mântuiască și trupul să-l nemurească. Comunică o a doua comuniune, mult mai uimitoare decât prima; pe cât odinioară ne-a făcut părtași la ce e mai bun, pe atât se face acum părtaș la ceea ce e mai rău. Iar acest lucru e mai dumnezeiesc decât primul, desigur celor ce au o înțelegere mai înaltă.

3. Sfântul Grigorie al Nyssei

*Despre feciorie, epistolă îndemnătoare la viața de virtute**

12. Acest viețuitor [animal] rațional și gânditor, omul, operă și imitație a naturii divine pure... n-a avut în el însuși după fire, nici coexistând împreună cu el la prima geneză, pasionalitatea și mortalitatea. Fiindcă nu era cu puțință să fie păstrată rațiunea [definiția] chipului, dacă frumusețea reflectată în chip ar fi fost contrară arhetipului. Dar patima a fost introdusă în el ulterior, după prima creație, și a fost introdusă astfel: omul era, precum s-a zis, chip [icoană] și asemănare a puterii care împărățește toate cele ce sunt... guvernându-se prin voia proprie spre ceea ce i se părea a fi bine și alegând liber ceea ce îi plăcea. Dezastrul care domină acum umanul l-a îmbrățișat el însuși de bunăvoie fiind dus de amăgire, el însuși făcându-se inventatorul răutății, nu găsind-o pe aceasta făcută de Dumnezeu. Căci Dumnezeu n-a făcut moartea, ci într-un anume fel omul s-a făcut creator și ziditor al răului. Fiindcă, așa cum împărtășirea de lumina soarelui e comună tuturor celor în care e prezentă puterea de a vedea, dar, dacă vrea cineva, poate, închizându-și ochii, să ajungă în afara perceperii luminii..., căci nu poate desființa facultatea sa vizuală prin închiderea pleoapelor, atunci cu necesitate suspendarea vederii devine un act al întunecării ei constituit voluntar în om prin nevedere; sau, așa cum, dacă cineva construiește o casă fără a face nici o deschizătură care să îngăduie luminii să pătrundă înăuntru, atunci cu necesitate acela va trăi în întuneric, încuind de bună voie razelor intrarea în casă, așa și primul om alcătuit din pământ sau mai degrabă cel ce a născut răul în om, avea în puterea lui de pretutindeni zăcând în firea lui frumosul și binele, dar în mod voluntar a inventat de la sine însuși cele contrare firii, creând prin întoarcerea sa de la virtute, din alegere liberă, experiența răului. Pentru că în afara alegerii și contemplant într-un ipostas propriu, răul nu este nimic din natura celor ce sunt. Căci orice creatură a lui Dumnezeu este

*) P.G.46, 369B-376C.

bună și niciuna nu este de lepădat, și toate câte le-a făcut Domnul sunt "bune foarte" (Fac.1, 31). Dar pentru că în modul rostit mai sus succesiunea păcătuirii a intrat în viața oamenilor corupând-o și plecând de la un mic punct s-a vărsat în om într-un infinit de răutate, chiar și aceea frumusețe deiformă a sufletului făcută după imitarea prototipului s-a înnegrit ca un fier de rugina răului și nu și-a mai păstrat grația chipului propriu ei prin fire, ci ea s-a transformat în urâtenia păcatului. De aceea omul, acest lucru "mare și prețios" cum e numit de Scriptură (Pilde 20, 6), a căzut din demnitatea [vrednicia] lui proprie, așa cum pățesc cei ce alunecând se umplu de noroi și, mânjindu-și chipul cu tină, devin de nerecunoscut chiar și pentru cei apropiați lor. Așa și acela, căzând în noroiul păcatului, a pierdut faptul de a mai fi chip [icoană] a Dumnezeului Celui nestricăcios și a îmbrăcat în locul ei chipul stricăcios și argilos al păcatului pe care Cuvântul Scripturii ne sfătuiește să-l dăm jos spălându-l cu apa curată a viețuirii (Is.1, 16), pentru ca, desființând acest vâl pământesc, să se arate iarăși frumusețea sufletului. Iar depunerea și lepădarea a ceea ce este străin este revenirea la ceea ce este propriu lui după fire, lucru care nu poate fi altfel dobândit decât făcându-se iarăși așa cum a fost creat la început...

... Deci dacă acesta este înțelesul găsirii a ceea ce se căuta, restaurarea [apokatástasis] chipului dumnezeiesc acoperit acum de întinăciunea trupului în starea lui originară, însemna să devenim ceea ce a fost omul cel întâi plăsmuit în prima lui viață. Deci, ce era acela? Era gol de veșmântul adăugat ulterior al "hainelor de piele", privind cu îndrăzneală fața lui Dumnezeu. Nu judeca încă frumosul prin gustare și vedere, ci se desfăta numai de Domnul și pentru aceasta trebuia să se folosească de ajutorul dat lui, așa cum însemnează dumnezeiasca Scriptură remarcând că n-a cunoscut-o (pe Eva) înainte de a fi izgoniți din rai și înainte ca aceasta să fi fost osândită, pentru păcatul pe care l-a săvârșit lăsându-se amăgită, la pedeapsa durerilor (nașterii) (Fac.2, 18; 4, 1). Așadar prin această succesiune (de evenimente) am ajuns în afara raiului, excluși de acolo împreună cu protopărintele nostru, iar acum tot prin aceasta ne este cu putință ca, străbătând-o în sens invers, să ne reîntoarcem la fericirea originară. Care e această succesiune? Începutul căderii l-a făcut plăcerea lucrată prin amăgire. După care patimii plăcerii i-au urmat rușinea și frica, și faptul de a nu mai îndrăzni să fie ei (protopărinții) în ochii Creatorului, și ascunderea lor sub frunze și în umbră; după acestea ei au fost acoperiți cu haine de piele. Și astfel au fost trimiși fără casă în acest ținut plin de boli și osteneală

în care a fost inventată căsătoria ca mângâiere pentru moarte.

Deci, dacă vrem să ne desfacem de cele de aici și să fim împreună cu Hristos (Fil.1, 23), se cuvine să începem iarăși de la ultima etapă a desfacerii; ca și cei care, înstrăinându-se de ai lor, vrând să se întoarcă de unde au fost împinși, mai întâi părăsesc locul în care au ajuns ultima dată. Deci, pentru că ultima etapă a separării de paradisul vieții e căsătoria, rațiunea sugerează celor ce vor să se desfacă de toate și să fie cu Hristos, să părăsească mai întâi această ultimă etapă: căsătoria, apoi să se retragă de mizeriile legate de pământ și în care a fost întors omul după căderea în păcat. Pe lângă aceasta, trebuie să iasă din învelișurile cărnii dezbrăcând "hainele de piele", adică cugetul trupului și lepădându-se de toate cele ascunse ale rușinii. Nu mai trebuie să se lase umbriți de smochinul acestei vieți amare, ci azvârlind toate acoperămintele din frunzele trecătoare ale acestei vieți, să vină iarăși în ochii Creatorului, să lepede amăgirea ce vine prin gustare și vedere, nemaivând sfătuitor șarpele cel veninos, ci numai porunca lui Dumnezeu. Și aceasta înseamnă a se atinge numai de bine și a respinge gustarea lucrurilor rele, căci de acolo și-au luat succesiunea cele rele: din faptul de a nu voi să nu știm ce este răul. De aceea, protopărinților li s-a interzis faptul de a lua cunoștință împreună cu binele și de cele contrare lui, ci ei trebuiau să se abțină de la cunoașterea binelui și a răului (Fac.2, 9) și să rodească binele curat, neamestecat și nepărtaș la rău. Lucru care nu este nimic altceva, după raționamentul meu, decât a fi numai cu Dumnezeu, a te bucura neîncetat și continuu de această desfătare și a nu amesteca nicidecum în această desfătare cele ce trag spre cele opuse. Și dacă e să îndrăznim a zice așa, poate că așa va fi răpit cineva din nou din această lume care zace în cel rău (I Ioan 5, 19) în raiul în care fiind răpit și Pavel a auzit și văzut cele negrăite și nevăzute care nu se cuvine omul a le grăi (II Cor.12, 4).

4. Sfântul Maxim Mărturisitorul

4.1. Ambigua 43 *)

Sfinții - care au primit cele mai multe din tainele dumnezeiești de la cei ce au fost următori și slujitori ai Cuvântului și, deci, au fost inițiați nemijlocit în cunoștința lucrurilor, întrucât le-a fost transmisă în chip succesiv prin cei dinaintea lor - spun că în subzistența tuturor celor create se disting cinci diviziuni [*diairéseis*]. Cea dintâi din acestea spun că e cea care divide firea creată în general, care a primit existența prin facere [geneză], de firea necreată. Căci ei spun că Dumnezeu a făcut din bunătate strălucitoarea ordine a tuturor lucrurilor; de aceea nu-i este acesteia de la sine vădit ce și cum este. Această neștiință care distinge creatura de Dumnezeu o consideră semnul deosebirii. Dar ce este aceea ce distinge acestea întreolaltă în chip natural, încât niciodată nu primesc unirea într-o ființă, neputând primi una și aceeași rațiune, au lăsat-o nespusă. A doua diviziune e cea prin care toată firea care a luat existență de la Dumnezeu se divide în inteligibilă și în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se divide în cer și pământ. A patra e cea prin care pământul se divide în rai și lumea locuită. Și a cincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator [*ergastérion*] ce ține și leagă toate la un loc și mediind [*mesiteúon*] prin sine în chip natural între toate extremitățile tuturor diviziunilor, fiind introdus între fapte prin facerea de bunătate, se divide în masculin și feminin. Fiindcă el are în chip natural prin însușirea părților sale de a fi în relație cu toate extremitățile puterea de unire prin medierile între toate extremitățile. Prin această putere completându-se modul creării prin cauză a celor divizate, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a țintei dumnezeiești: unirea armonioasă între ele a extremităților din fapte, unire ce înaintează în sus și pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, avându-și capătul în Dumnezeu. Pentru aceasta El a introdus între fapte drept cel din urmă pe om, ca o legătură naturală [*physikós syndesmos*] ce mijlocește prin părțile sale între extremitățile universului și aduce în sine la unitate cele despărțite după fire printr-o mare distanță. Aceasta, pentru ca omul, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la Cauzatorul lor, începând mai întâi de la

*) P.G.91, 1304 D - 1312 B (P.S.B.80, p.260-266; traducere revizuită).

diviziunea sa proprie și înaintând apoi prin cele de la mijloc, pe rând și treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu e diviziune, prin unirea cu El, sfârșitul urcușului înalt săvârșit prin toate. Aceasta o face întrucât scutură mai întâi cu totul din fire, prin afecțiunea atotnepătimașă față de virtutea dumnezeiască, însușirea de masculin și feminin, care după rațiunea inițială nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la facerea omului. Prin aceasta se arată și se face, potrivit cu intenția dumnezeiască, numai om, nedivizat prin numele de masculin și feminin, conform cu rațiunea după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, datorită cunoștinței desăvârșite a rațiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat. Apoi unind, prin virtutea sa sfântă, raiul și lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el divizat după diferența părților omului, ci mai vărtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părțile lui. După aceea unind cerul și pământul, pentru identitatea vieții sale cu îngerii prin virtute pe cât e cu putință oamenilor, face creația sensibilă o identitate unică și indivizibilă, nedivizată pentru el spațial prin distanțe, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și nereținut la pământ de nici o povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârșitei indivizibilități a minții, care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, de la ceea ce a atins la ceea ce urmează. Apoi unind, pe lângă acestea, cele inteligibile și cele sensibile prin desăvârșita egalitate cu îngerii în cunoștință, face întreaga creațiune o singură creațiune, nedivizată pentru el din punct de vedere al cunoașterii și al necunoașterii. Căci a dobândit o știință cunoscătoare [gnostică] a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârșit de darnică a înțelepciunii adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici nemijlocit și în chip curat cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu. În sfârșit, după toate acestea unind prin iubire firea creată cu cea necreată (o! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi), le arată una și aceeași prin posesiunea harului ca putere habituală, întrepătrunzându-se [*perichorésas*] întreg și în chip integral cu Dumnezeu întreg și devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși își agonisește ca premiu atotunic al urcușului pe Dumnezeu Însuși ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El, și ca o graniță și margine nehotărnică și nesfârșită a toată granița și regula și legea, rațiunea și mintea și firea.

După ce a fost creat, însă, omul nu s-a mișcat în chip natural în

jurul Celui nemişcat, ca obârșie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mișcat, de bunăvoie, contrar firii și fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui de creațiune spre unirea celor divizate, ca mai vârtos să dividă cele unite. Primejduindu-se astfel, puțin a lipsit ca să se strămute iarăși, în chip jalnic, în neexistență. De aceea "se înnoiesc firile" și, în chip minunat, Cel cu totul nemişcat după fire Se mișcă nemişcat, ca să zic așa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mișcă prin fire; și Dumnezeu Se face om, ca să mântuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuși părțile naturale sfâșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin care se înfăptuiește unirea celor divizate, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, recapitulând toate în Sine, în Care au fost create cele din cer și cele de pe pământ. Incepând astfel unirea generală a tuturor în Sine de la diviziunea din noi, Se face om, având pentru noi, ca noi, toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavând nevoie nicidecum spre aceasta de rânduiala conjugală naturală. Prin acestea socotesc că a arătat totodată că poate exista și alt mod preștiut de Dumnezeu pentru înmulțirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca și nu se cobora la animalitate, abuzând de puterile sale. Astfel, a depărtat diferența și diviziunea firii după masculin și feminin, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecât nevoie, căci cele fără de care era poate cu puțință omului să fi existat nu e necesar să persiste pururea. (pentru că "în Hristos, spune Apostolul, nu e nici masculin, nici feminin"). După aceea sfințind lumea noastră locuită prin viețuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tâlharului: "Astăzi vei fi cu Mine în rai". Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morți, S-a arătat iarăși în ea petrecând împreună cu ucenicii. Prin aceasta a arătat că pământul e unul și divizat în el însuși și păstrând liberă rațiunea potrivit căreia există diviziunea rezultată din diferență. Pe urmă, prin înălțarea la cer a unit cerul cu pământul, căci prin intrarea cu acest trup pămâtesc, de o fire și de o esență cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în rațiunea ei mai generală, ștergând astfel în sine nota diviziunii care o secționa. Apoi, pe lângă aceasta, străbătând prin toate cinurile îngerești dumnezeiești și inteligibile din cer, cu sufletul și cu trupul, adică cu firea noastră desăvârșită, a unit cele sensibile și cele inteligibile, arătând în Sine cu totul nedivizată și nedezbănată convergența spre unitate a întregii creațiuni în rațiunea ei atotoriginară și atotgenerală. Și în sfârșit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu Însuși, cu umanitatea Sa, înfățișându-Se adică pentru noi, precum s-a scris, în fața lui Dumnezeu

și Tatăl, ca om, El, Care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu. Astfel a împlinit, ca om, cu fapta și cu adevărul, prin ascultarea neclintită, toate câte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte El Însuși să se facă, realizând tot sfatul lui Dumnezeu și Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuințare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta. Mai întâi ne-a unit pe noi cu noi înșine în Sine, prin înlăturarea diferenței după masculin și feminin, și în loc de bărbați și femei, în care se observă mai ales modul diviziunii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El și purtând nevătămat și cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; și împreună cu noi și pentru noi a îmbrățișat prin cele de la mijloc, ca părți ale Lui, toată creațiunea și a unit în jurul Lui între ele în chip indisolubil raiul și lumea locuită, cerul și pământul, cele sensibile și cele inteligibile, ca unul ce avea simțire, suflet și minte ca noi. Căci însușindu-Și prin fiecare din acestea, ca prin niște părți, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat toate în Sine. Prin aceasta a arătat că toată creațiunea este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergența părților între ele și înclinând spre ea însăși în totalitatea existenței ei prin noțiunea unică, simplă, indefinită și nediferențiată a creațiunii din nimic, în baza căreia toată creațiunea poate primi una și aceeași rațiune cu totul indistinctă ca una ce are faptul că "nu era" mai vechi decât acela "este".

4.2. *Ambigua 21* *)

Și iarăși, precum lumea sensibilă este, prin fire, îndrumătoare elementară a celor cinci simțuri, căzând sub ele și călăuzind spre înțelegerea ei, așa și lumea inteligibilă a virtuților căzând sub puterile sufletului le îndrumază pe acestea spre Duh, conducându-le spre unitate prin faptul că le face să se miște numai în jurul Aceluia, și să se sprijine pe percepțiile Lui. Dar chiar simțurile trupului, după rațiunea mai dumnezeiască adecvată lor, spun unii că sunt îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului, adaptându-le treptat spre făptuirea [virtuților], prin perceperile rațiunilor din lucruri, prin care ca prin niște litere, cei ce privesc întins spre adevăr citesc pe Dumnezeu-Cuvântul. De aceea, unii au și numit simțurile icoane ale puterilor sufletești; căci fiecare simțire cu organul ei, adică cu simțul, e rezervată, după fire, în mod principal, potrivit unei rațiuni mai tainice, unei

*) P.G.91, 1248 A - 1249 C (P.S.B.80, p.218-221).

puteri a sufletului. Aşa, spun că simţirea văzului slujeşte puterii înţelegătoare, adică minţii; cea a auzului, puterii raţionale sau cuvântului; cea a mirosului, puterii irascibile; cea a gustului, puterii poftitoare; cea a pipăitului, puterii vitale. Şi simplu, ca să spun mai clar, vederea sau ochiul e icoana minţii, auzul sau urechea, a cuvântului (raţiunii); mirosul sau nasul e icoana iuţimii; gustul, a poftii; pipăitul, a vieţii. Sufletul e purtat şi condus de acestea, prin puterile sale, după legea lui Dumnezeu, Care toate le-a făcut înţelept, în chip variat, îndreptate spre cele sensibile; şi dacă se foloseşte bine de simţuri prin puterile sale, culegând raţiunile de tot felul ale lucrurilor, şi mută în sine tot ce se vede, în care se ascunde Dumnezeu, pe Care Îl propovăduieşte în tăcere, creează şi el prin liberă alegere în cugetare o lume prea frumoasă şi spirituală. În scopul acesta uneşte între ele cele patru virtuţi generale, ca pe nişte elemente spre închegarea lumii ce se alcătuieşte din ele în chip inteligibil prin Duh. Iar fiecare virtute se naşte prin împletirea unei puteri a sufletului cu simţurile. Astfel, prudenţa, din lucrarea cunoscătoare şi pricepută a puterii înţelegătoare şi raţionale, este în împletire cu simţirea văzului şi a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora; curajul, din împletirea iuţimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălăşluieşte, cum spun unii, duhul irascibil şi aplicarea lucrării ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi şi potoliri) la domeniul sensibil corespunzător; cumpătarea, din întrebuintarea moderată a puterii poftitoare unite cu simţirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu; dreptatea, din distribuirea ordonată şi armonioasă a puterii vitale în acţiune, prin simţul pipăitului în toate şi în jurul tuturor celor sensibile. Iar din aceste patru virtuţi generale învaţă să realizeze prin sinteză două şi mai generale: înţelepciunea şi blândeţea; înţelepciunea, ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blândeţea, a celor ce trebuie făcute. De pildă, din prudenţa şi dreptate realizează înţelepciunea, care e cauza susţinătoare a cunoştinţei; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din curaj şi cumpătare, blândeţea, care nu e altceva decât desăvârşita nemişcare a iuţimii şi poftii spre cele contrare firii; pe aceasta unii au numit-o nepătimire şi de aceea ea e ţinta finală a fapturii. Iar pe acestea le concentrează iarăşi în virtutea cea mai generală dintre toate, adică în iubire, care face să iasă din sine cele ce sunt din ea, le aduce la sine pe cele ce sunt prin ea şi le unifică în sine pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfârşesc în ea, şi e îndumnezeitoare în chip diferit pentru toate. Astfel, mişcându-se sufletul cu înţelepciune şi lucrând conform raţiunii dumnezeieşti desăvârşite, prin care este şi s-a făcut, pe cele sensibile le percepe cu folos prin simţuri, însuşindu-şi duhovniceşte raţiunile din ele, iar simţurile însele, raţionalizate de mai

înainte prin abundenţa raţiunii, le foloseşte ca pe nişte vehicule raţionale ale puterilor sale; puterile, la rândul lor, le uneşte cu virtuţile, iar pe sine însuşi, prin virtuţi, cu raţiunile mai dumnezeieşti din ele. Iar raţiunile mai dumnezeieşti ale virtuţilor îl unesc cu înţelesul duhovnicesc ascuns nevăzut în ele. Şi înţelesul duhovnicesc al raţiunilor mai dumnezeieşti din virtuţi, înlăturând toată afecţiune a [relaţiei] naturală şi voită ce o are sufletul faţă de cele prezente, îl predă întreg şi simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrăţişându-l cu totul împreună cu trupul concrescut, îl face în mod proporţional asemenea Lui, aşa încât prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscrib în întreg Cel care după fire nu se arată din Sine nicidecum nici unei făpturi.

4.3. Ambigua 42 *)

Cu ce scop şi din ce cauză a legat învăţătorul naşterea din botez de Întrupare (căci aceasta mai rămâne să fie cercetată din tema de faţă), voi spune pe scurt, aşa precum am aflat. Spun cei ce tâlcuiesc mistic cuvintele dumnezeieşti şi le cinstesc precum se cuvine cu contemplaţii mai înalte, că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voinţa din Duh şi să primească asemenea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeieşti-aceasta ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putinţă ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năştea mai înainte cu voinţa din Duh, datorită puterii de-sine-mișcătoare şi liberă aflată în el prin fire. Această naștere imaterială îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăţilor gândite [inteligibile] şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simţirii [sensibile], Dumnezeu l-a osândit după cuviinţă să aibă o naștere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimăşă, roabă şi silită, după asemenea dobitoacelor necuvântătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte. De această naștere voind Cuvântul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om şi să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face cu adevărat om dintre

*) P.G.91, 1345 C - 1349 A (P.S.B.80, p.294-297).

oameni și Se naște trupește fără de păcat pentru om și Se botează suportând, Cel ce e Dumnezeu după ființă și Fiul lui Dumnezeu după fire, de bunăvoie pentru noi, nașterea spre înfiere duhovnicească, spre desființarea nașterii din trupuri. Așadar, Fiul și Cuvântul, Care ne-a făcut pe noi și e singur împreună - Dumnezeu și împreună-slăvit-cu-Tatăl și cu Duhul, Se face pentru noi cu adevărat om ca noi, din noi, și Se naște trupește fără de păcat și primește să suporte pentru noi, Cel ce e prin fire Dumnezeu, nașterea din botez spre înfierea duhovnicească. De aceea socotesc că a legat învățătorul nașterea din botez de Întrupare spre a înțelege nașterea din botez ca desființare a nașterii din trupuri și ca dezlegare de ea. Căci ceea ce a părăsit Adam (nașterea din Duh spre îndumnezeire) de bunăvoie, fiind osândit să se nască trupește spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcându-Se de bunăvoie om, ca un bun și de-oameni-iubitor. Căci S-a așezat sub greșala noastră, osândindu-Se cu voia pe Sine Însuși împreună cu noi El, Cel singur liber și fără de păcat. Și primind să suporte nașterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osândeii noastre, a restabilit tainic nașterea noastră în Duh. Și dezlegând în Sine, pentru noi, legăturile nașterii trupești, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere prin nașterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului și ai sângelui. Deci mai întâi a avut loc la Domnul întruparea și nașterea trupească din pricina osândirii mele și apoi a urmat nașterea păsărită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea și rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea. Astfel, Dumnezeu a unit rațiunea existenței mele și rațiunea existenței bune și a înlăturat secționarea și distanța acestora produsă de mine și prin acestea m-a pus în înțelepciune în mișcare spre rațiunea existenței veșnice. Această rațiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtați și să se poarte fără voie, căci economia purtării lor văzute ia sfârșit cu marea și obșteasca înviere, care naște pe om spre nemurire într-o existență neschimbată. Fiindcă pentru om a luat firea celor văzute, existența devenirii prin facere, și împreună cu el va lua prin harnestricăciunea după voință. Dar de voiți, să recapitulăm înțelesul celor spuse, reamintindu-le pe scurt. Avem nașterea din trup a Mântuitorului nostru, despărțită numai prin cugetare în rațiunea primordială a firii și în aceea care există acum în noi, în care a și murit; și iarăși, în rațiunea facerii cea după fire și modul nașterii; apoi, în modul diferit al facerii după ființă a sufletului și a trupului; pe lângă acestea, în zămislireă fără de sămânță și în nașterea fără de stricăciune. Deci vă aparține vouă, ca unor judecători drepti, să aprobați, din opiniile expuse, pe cea mai bună.

5. Sfântul Nicolae Cabasila

De vita in Christo VI)*

Fiindcă pentru Omul cel nou a fost alcătuită firea omului, iar mintea și pofta au fost făcute spre Acela. Am primit, așadar, gândire ca să-L cunoaștem pe Hristos, poftă ca să alergăm spre El, memorie ca să-L purtăm pe El, fiindcă El a fost Arhetipul nostru atunci când am fost creați. Fiindcă nu Adam cel vechi este modelul celui Nou, ci Adam cel Nou este modelul celui vechi. Chiar dacă se spune că Adam cel Nou s-a făcut după asemănarea celui vechi, aceasta s-a făcut pentru stricăciunea pe care acela a inițiat-o iar Acesta a moștenit-o, pentru ca să desființeze prin leacurile aflate în El neputința firii și, după cum spune Pavel, "muritorul să fie absorbit de viață" (II Cor. 5, 4). Încât din pricina firii înseși, Adam cel vechi ar putea fi model pentru noi care-l cunoaștem pe el mai întâi, dar pentru [Dumnezeu] Cel ce are înaintea ochilor toate înainte de a fi ele, cel vechi este imitație celui de-al doilea; a fost plăsmuit după înfățișarea și după chipul Aceluia, dar nu a și rămas așa sau, mai curând, a fost împins spre acel chip, dar nu l-a atins. De aceea, acela [cel vechi] a primit Legea, dar Acesta [cel Nou] a păzit-o, celui vechi i s-a cerut ascultarea, dar a împlinit-o cel Nou... cel dintâi a introdus viața nedesăvârșită sau care are lipsă de zeci de mii de ajutoare, cel de-al doilea s-a făcut pentru oameni tată al nemuririi. De la început firea a fost împinsă spre nemurire, dar a atins-o abia în trupul Mântuitorului pe care înviindu-l Acesta din morți spre viața veșnică, a devenit conducător spre nemurire pentru neamul [omenesc]. Și ca să spun totul: omul adevărat și desăvârșit atât în modurile de comportare cât și în viață și în toate celelalte l-a arătat, primul și singurul, Mântuitorul.

Iar dacă aceasta e adevărata definiție a omului spre care privind Dumnezeu l-a făcut pe om ultimul, vreau să spun viața nefalsificată, cu un trup curat de stricăciune și o voință liberă de orice păcat - fiindcă abia atunci poate fi desăvârșit când Cel ce l-a creat pe el va lucra în el tot ceea ce a socotit că e necesar, pentru că și frumusețea unei statui e restabilită abia odată cu ultima mână a artistului -, deci, dacă cel dintâi avea nevoie încă de multe spre a fi desăvârșit iar cel de-al doilea era desăvârșit întru toate și

*) P.G. 150, 680 A - 684 B.

a împărtășit și oamenilor desăvârșirea lui și și-a potrivit [armonizat] lui și întreg neamul omenesc, cum atunci cel de-al doilea n-a fost modelul celui dintâi, și cum nu trebuie socotit că cel de-al doilea a fost arhetipul iar cel dintâi a fost făcut după el? Fiindcă ar fi dintre lucrurile cele mai absurde a crede că acelea care sunt ce sunt mai desăvârșite decât toate sunt împinse spre cele nedesăvârșite, că cele rele sunt modele pentru cele mai bune și că orbii trebuie să conducă pe cei ce văd. Fiindcă n-ar fi drept ca acelea să fie admirate pentru că sunt anterioare în timp, ci trebuie crezut că sunt principii ale celor nedesăvârșite pentru că ele sunt desăvârșite, gândindu-ne la faptul că multe din lucrurile create spre folosul omului au fost făcute înaintea lui, iar omul care este canonul tuturor acestora a venit pe pamânt cel din urmă dintre toate.

Fie. Așadar, pentru toate acestea și prin fire și prin voință și prin gânduri omul năzuiește spre Hristos, nu numai pentru divinitatea Lui, care e scopul tuturor lucrurilor, ci din pricina celeilalte firi a Lui [firea omenească]. El este așternutul dragostelor [erosurilor] omenești, El este și desfătarea gândurilor, iar a iubi sau a te gândi la orice altceva afară de El este un păcat evident față de singurul lucru de lipsă și o abatere de la fundamentele așezate dintru început la baza firii [noastre]. Dar ca să putem avea pururea meditația noastră la El și să putem fi în fiecare clipă prinși în această râvnă, să-L chemăm în tot ceasul să fie El subiectul gândurilor [noastre]. Iar pentru a-L chema nu e nevoie nici de locuri special pregătite pentru rugăciune, nici de strigăte. Fiindcă nu există loc unde să nu fie El de față, nici nu poate să nu fie împreună cu noi, ca unul ce pentru cei ce-L caută e mai aproape decât însăși inima lor (Ps. 144, 18). Prin urmare, trebuie să credem că acelea pe care le cerem în rugăciunile noastre vor primi răspuns, și să nu ne îndoim de aceasta pentru că suntem răi în comportarea noastră, ci să îndrăznim întrucât Cel invocat este bun... Fiindcă nu-L chemăm pe Stăpânul ca să ne încununeze, nici ca să ne acorde vreo altă favoare asemănătoare, ci ca să ne miluiască... Să-L chemăm, deci, pe Dumnezeu și cu limba și cu voința și cu gândurile, pentru ca peste toate cele în care am păcătuit să aplicăm singurul leac mântuitor: "căci nu există alt nume în care trebuie să ne mântuim" (F.Ap. 4, 12).

Pentru toate acestea va fi de ajuns - pentru că ea ne va da vigoare [tensiune] râvnei noastre și va smulge ușurătatea ce paralizează sufletul nostru - Pâinea care întărește cu adevărat inima omului (Ps. 103, 5) și care a venit să ne aducă din cer viața (In. 6, 33) și pe care trebuie să căutăm a o

mânca în tot chipul. Făcându-ne, deci, lucrare continuu Cîna aceasta, să ne păzim de foamete; și, pentru ca să nu ne facem sufletul neputincios și mai rău decât toate, reținându-ne mai mult decât se cuvine de la Masă sub pretextul de a nu ne apropia prea mult de Sfintele Taine, venind la preoți pentru păcate, să bem Sângele cel curățitor. Negreșit nu ne vom face responsabili de păcate atât de mari încât să fim excluși de la Sfânta Masă, dacă ne vom hrăni cu aceste gânduri. Fiindcă, așa cum nu este din cele îngăduite să îndrăznească la cele sfinte cineva care a păcătuit de moarte, așa nu este potrivit ca aceia ce nu bolesc de astfel de lucruri să fugă de Pâine.

165

6. Sfântul Nicodim Aghioritul

*Apologie pentru însemnarea pusă în cartea
"Războiul nevăzut" despre Doamna noastră
Născătoarea de Dumnezeu *)*

Fiindcă oarecari învățați care se îndeletnicesc îndeosebi cu sfânta teologie citind însemnarea pe care o am despre Doamna noastră de-Dumnezeu-Născătoarea în cartea recent tipărită a "Războiului nevăzut" sunt nedumeriți de: 1. cum am zis că dacă, presupunând ipotetic că toți oamenii și celelalte creaturi ar fi devenit rele, singură Doamna de-Dumnezeu-Născătoare ar fi fost de ajuns să mulțumească pe Dumnezeu? și 2. cum am zis că toată lumea inteligibilă și sensibilă [spirituală și materială] s-a făcut pentru acest scop, adică pentru Doamna de-Dumnezeu-Născătoarea, și iarăși Doamna-de-Dumnezeu Născătoarea s-a făcut pentru Domnul nostru Iisus Hristos? fiindcă, zic, unii sunt nedumeriți despre acestea, dau aici un răspuns [și o apărare - apologoumai] pe scurt spre soluționarea nedumeririlor [aporiilor] lor.

... La punctul 2. răspund că nu numai toată lumea inteligibilă și sensibilă s-a făcut pentru acest scop, adică pentru Doamna de-Dumnezeu-Născătoarea, iar Doamna de-Dumnezeu-Născătoarea s-a făcut pentru Domnul nostru Iisus Hristos, cum arată aceasta clar și limpede înțeleptul și preateologicul Iosif Vrienios care zice cuvânt de cuvânt așa: "Și ca să vorbesc concentrat, întreg scopul și al lumii acesteia, al tuturor elementelor și speciilor întregii creații, și al întregului gen uman și al tuturor semințiilor lui, al tuturor veacurilor și al tuturor vremurilor este pe de o parte floarea: Stăpâna de-Dumnezeu-Născătoarea, iar pe de altă parte preafrumosul ei rod (zic aceasta după umanitate): Fiul Acesteia Cel Unul Născut (Cuv.2 la Bunavestire, vol.2, p.143). Nu răspund însă zicând numai aceasta, ci, pe lângă acestea, spun că toată lumea inteligibilă și sensibilă a fost precunoscută și prehotărâtă din veac pentru acest scop. De unde se vede aceasta? Din cele ce se vor spune în continuare. Fiindcă dumnezeieștile Scripturi dau mărturie că taina Iconomiei în trup a lui Dumnezeu Cuvântul e începutul tuturor căilor Domnului, că ea este mai întâi decât toate creaturile și că a fost prehotărâtă înaintea prehotărârii tuturor celor mântuiți; iar zicerile Scripturilor prin care se dă mărturie de acestea

sunt: "Domnul m-a zidit început al căilor Lui, spre lucrurile Lui", "înainte de veac m-a întemeiat pe mine" (Prov.8, 22.23); "Care este chip al Dumnezeului nevăzut, mai întâi născut decât toată zidirea" (Col.1, 15). (Vezi, că nu a spus aici simplu decât "zidirea", ci decât "toată zidirea", adică și cea inteligibilă și cea sensibilă); și aceasta: "pe cei pe care i-a precunoscut, pe aceștia i-a și prehotărât să fie conform chipului (icoanei) Fiului Său, ca să fie El Întâi - născut între mulți frați" (Rom.8, 29).

Cu dumnezeieștile Scripturi conglăsuiesc și mulți din dumnezeieștii Părinți, care tâlcuind zicerile de mai sus ("Domnul m-a zidit..." și "întâi-născut decât toată zidirea"), zic că acestea se înțeleg despre Iisus Hristos, nu după divinitate, fiindcă, întrucât este Dumnezeu, ca Unul ce este de-o-ființa și împreună-veșnic cu Tatăl, nici nu a fost zidit de Dumnezeu, nici nu e cea dintâi dintre zidiri cum blasfemia Ariei, ci se înțelege după umanitatea Lui, pe care, adică, Dumnezeu a precunoscut-o înaintea oricărui alt lucru ca început al hotărârilor Lui dumnezeiești și veșnice ca fiind cea dintâi dintre toate fapăturile; Părinții aceștia sunt Marele Atanasie (Contra Arienilor, cuv.III și IV), Chiril al Alexandriei (Tezaurele IV, 4, 6 și 8) și dumnezeiescul Augustin (cartea I despre Treime).

Iar că prehotărârea lui Hristos e începutul prehotărârii tuturor celor mântuiți dă mărturie Apostolul care zice mai sus: "pe aceștia i-a prehotărât să fie conform chipului [icoanei] Fiului său" și mărturisește împreună cu el și Oikoumenios care tâlcuiește această zicere: "ceea ce este Fiul lui Dumnezeu după fire în întrupare (adică, sfânt și fără de păcat) aceasta s-au făcut și ei după har, iar chip [icoană] a lui Dumnezeu numește iconomia și trupul Lui de aici". Că acest chip [icoană] este acesta ca fiind viața în sfințire și petrecerea fără de prihană față de orice lucru l-a tâlcuit și Chiril al Alexandriei citat de Oikoumenios, și Koresios care expune mai larg această dogmă în cartea despre prehotărâre [predestinare].

Zice însă și de Dumnezeu-purtătorul Maxim despre dumnezeiasca Întrupare în cel de-al 60-lea răspuns la nedumeririle biblice ale lui Talasie acestea: "Aceasta este taina cea mare și ascunsă, acesta e sfârșitul fericit pentru care s-au alcătuit toate, acesta e scopul dumnezeiesc gândit înainte de începutul ființelor, pe care definindu-l spunem că este un sfârșit mai-dinainte cugetat, pentru care sunt toate, iar el pentru nici unul. Spre acest sfârșit privind a adus Dumnezeu la existență ființa tuturor celor ce sunt. Acesta este capătul pronoiei și a

celor proniate după care la Dumnezeu este recapitularea tuturor celor făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și arată sfatul cel mare al lui Dumnezeu cel suprainfinit și care preexistă de infinite ori infinit înaintea veacurilor, sfat al cărui Vestitor [Înger] s-a făcut Însuși Cuvântul lui Dumnezeu făcându-se om după ființă și, dacă ne este îngăduit a zice, făcând descoperit însăși adâncul cel mai lăuntric al Bunătății Tatălui și arătând în El sfârșitul pentru care și-au luat cu înțelepciune începutul existenței cele făcute”. Auzi cum pentru această taină au fost precunoscute, prehotărâte și s-au făcut toate, iar ea n-a fost precunoscută, prehotărâtă și nici nu s-a făcut pentru nici un sfârșit [țel]?

Aproape aceleași lucruri cu de-Dumnezeu-purtătorul Maxim le teologhisește și marele Grigorie [Palama] al Tesalonicului care în Cuvântarea la Lumini [Botez] zice cuvânt de cuvânt acestea: “Spunând Tatăl despre Cel ce se boteza după trup: “Acesta este Fiul Meu Cel Iubit întru care bine am voit”, a arătat că toate celelalte cele făcute prin Profeți, legiurile, făgăduințele, înfierile erau nedesăvârșite și nu s-au spus și săvârșit după voința inițială a lui Dumnezeu, ci priveau spre sfârșitul de acum și chiar și acelea au fost desăvârșite prin ceea ce s-a săvârșit acum. Și ce vorbesc de legiurile, făgăduințele și înfierile prin Prooroci? Fiindcă și întemeierea dintru început a lumii privea spre Acesta, adică spre Cel Care ca Fiu al Omului se boteza jos iar de sus era mărturisit ca unic Fiu iubit al lui Dumnezeu, pentru Care și prin Care sunt toate, după cum spune Apostolul. Așadar, și aducerea la existență dintru început a omului plăsmuit după chipul lui Dumnezeu s-a făcut pentru El, ca să poată cuprinde cândva Arhetipul. Și legea dată de Dumnezeu în rai era pentru El; căci nu l-ar fi pus Cel ce l-a pus acolo, dacă era să rămână cu totul nedesăvârșit. Și cele zise și făcute de Dumnezeu după el, aproape toate s-au făcut pentru El. De nu va zice cineva bine că și toate cele mai presus de lume, adică firile și cetele îngerești și rânduielile de acolo tind de la bun început spre acest țel: economia divino-umană [teandrică] căreia i-au slujit de la început și până la sfârșit. Căci “bunăvoire” este aici voia lui Dumnezeu inițială, bună și desăvârșită, iar Acesta este Singurul “întru care a binevoit”, se odihnește și își găsește plăcerea în chip desăvârșit Tatăl: Sfetnicul Lui minunat, Îngerul Sfatului Său celui mare, Care-l aude și grăiește de la Însăși Tatăl Lui dăruind viață celor ce-l ascultă”. Auzi, deci, că de aceea l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, ca să poată cuprinde Arhetipul prin Întrupare? De aceea l-a creat Dumnezeu pe om ca inel de legătură al lumii inteligibile și sensibile, ca recapitulare și epilog al

tuturor creaturilor, cu scopul ca, unindu-se cu El, să se unească cu toate creaturile și să recapituleze în Hristos cele cerești și cele pământești, cum zice Pavel, și să devină Creator și creatură într-un singur ipostas, după cum zice și de Dumnezeu-purtătorul Maxim. Iar că Întruparea lui Dumnezeu era necesară dă mărturie dumnezeiescul Chiril al Alexandrei (în cap.17 al Comentariului la Evanghelia după Matei). ...Dar și sfințitul Augustin zice în “Enchiridion” (cap.26) că de aceea a luat trup Dumnezeu, ca să fericească sufletul și trupul omului: sufletul prin divinitatea Lui, trupul prin umanitatea Lui.

Și las aici deoparte a mai spune aceea că și cetele Îngerilor aveau nevoie de iconomia în trup, nu numai ca prin ea să-și ia neschimbabilitatea, fiindcă după părerea multor teologi înainte de aceasta încă nu o aveau, ci ca prin aceasta să se facă și mai încăpători și să se bucure în consecință de luminările și tainele tearhice. De aceea a zis înțeleptul Teodoret că, după Întrupare Îngerii văd pe Dumnezeu nu în asemănarea slavei ca mai înainte, ci în acoperământul viu și adevărat al trupului, și de aceea Pavel a spus că Hristos (după umanitate) e cap peste toate”. Sau, cum scrie dumnezeiescul Ieronim: “cap peste întreaga Biserică a Îngerilor și a oamenilor” (Ef.1,22). Zice și Dionisie Areopagitul despre îngeri acestea: “învrednicindu-se de comuniunea lui Iisus, ei nu-și mai imprimă asemănarea teurgică ca o formă în asemănări sfinte plăsmuite, ci se apropie de El cu adevărat într-o împărtășire primă a cunoașterii luminilor Lui teurgice” (Despre ierarhiile cerești cap.7). Zice și Sfântul Isaac: “înainte de venirea în trup a lui Hristos nu le era cu putință (îngerilor) să intre după putere la aceste taine, dar de când s-a întrupat Logosul li s-a deschis ușa în Iisus” (Cuv.84).

Încă și sfințitul propoveduitor Miniati zice aceasta foarte limpede la Duminica dinaintea Nașterii lui Hristos: “Taina cea mare a Iconomiei în trup, așa cum este opera cea mai sublimă, nobilă și desăvârșită a înțelepciunii și puterii creatoare dumnezeiești, așa a fost precugetată și precunoscută de mintea care toate le poartă a lui Dumnezeu mai înainte de orice altceva. Înainte de a prehotări creația, fie a îngerilor, fie a oamenilor, fie a oricărei alte creaturi, Dumnezeu a prehotărât în sfatul Lui cel veșnic Întruparea Cuvântului dumnezeiesc. De aceea, în dumnezeieștile Scripturi Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu se numește: “început al căilor Domnului” iar Însuși Cuvântul dumnezeiesc întrupat e numit “mai-întâi-născut decât toată zidirea”. Iar în continuare, grăind cele ce le-am spus mai sus, adaugă: “După

cuvânt a fost prehotărâtă înaintea tuturor lucrurilor Lui Iconomia în trup, pentru că, zic sfinții teologi, cel mai mult dintre toate lucrurile lui Dumnezeu aduce slavă lui Dumnezeu Iconomia în trup. Toți oamenii împreună, toți îngerii laolaltă nu ajung să dea atâta slavă lui Dumnezeu cât îi dă singur Cuvântul întrupat Dumnezeu-omul Care, vorbind despre aceasta cu Tatăl Său Cel fără de început, zice: "Eu te-am preamărit pe pământ". Iar dacă, după acest înțelept dascăl taina Întrupării a fost precunoscută și prehotărâtă înainte de orice altă creatură, urmează că ea este țelul pentru care au fost precunoscute și prehotărâte toate creaturile, ca unele precunoscute și prehotărâte după acela.

Dar și Gheorghios Koresios în Aporiile asupra Iconomiei în trup zice că Hristos este numit țel [sfârșit] al lucrurilor lui Dumnezeu după Chiril al Alexandriei și alți învățători. Iar dacă Hristos este numit țel [sfârșit] al lucrurilor lui Dumnezeu după umanitate, iar după Aristotel (cartea a VII-a a Metafizicii) și toți metafizicienii mai vechi și mai noi țelul [scopul] oricărui lucru este mai întâi în teorie și în cunoaștere iar mai apoi în practică și realizare, urmează că și Hristos după umanitate în care este țel [sfârșitul] lucrurilor lui Dumnezeu, a fost mai întâi precunoscut și gândit teoretic de Dumnezeu, și ulterior a fost făcut în fapt, fiindcă după filosofi toate cele medii sunt specificate de țelul [scopul] care preexistă în minte. Apoi taina Iconomiei în trup este denumită de Isaia sfatul cel vechi al lui Dumnezeu, căci zice: "Doamne, Dumnezeule, te voi slăvi, voi cânta numele Tău, că ai făcut lucruri minunate, sfat vechi și adevărat" (Is. 25, 1). "Vechi" se numește ca originar și mai întâi decât toate celelalte sfaturi ale lui Dumnezeu; iar dacă ar fi fost un alt sfat precunoscut înaintea acestuia, nu ar mai fi fost numit vechi, ci mai degrabă "mai nou" și "următor".

Voi spune însă un cuvânt și mai înalt și mai adânc. Trei lucruri se găsesc în Dumnezeu: ființă, ipostas și energie: energia e exterioară, ipostasul e mai interior, iar ființa are interioritate maximă; căci spune marele Vasilie: "energiile lui Dumnezeu pogoară la noi, dar ființa lui rămâne neapropiată". În conformitate cu acestea trei, Dumnezeu a avut din veac trei relații generale: Tatăl a avut ca relație să aibă comuniune după ființă cu Fiul cel de-o-ființă și Duhul Sfânt; pe Unul născându-L iar pe Celălalt purcezându-L din veac; căci dacă Dumnezeu ar fi rămas cu totul arelațional și absolut, n-ar fi avut Fiul, nici Duh Sfânt, nici n-ar fi împărtășit Acestora ființa Lui, pentru că după ființă cele trei sunt una. Fiul a avut ca relație să aibă comuniune după ipostas cu umanitatea, pentru care a precunoscut o relație și a prehotărât unirea reală cu ea în

timp; căci, neavând un ipostas propriu, umanitatea Lui s-a împărtășit de ipostasul Fiului care i l-a comunicat și în care și-a primit existență. Dumnezeu (și mai cu seamă Duhul Sfânt, Care după Koresios și ceilalți teologi, reprezintă prin excelență energia comună a fericitei Treimi) a avut din veac ca relație să intre în comuniune după energie cu toate celelalte creaturi, drept pentru care a precunoscut o relație și a prehotărât să se facă toate creaturile inteligibile și sensibile; deoarece creaturile se împărtășesc numai de energia și puterea lui Dumnezeu, iar nu de ipostas sau ființă și fire, ca unele ce-și primesc existența în puterea și energia divină. Acestea, deci, fiind precunoscute, fiindcă ipostasul e mai interior decât energia, urmează că relația după ipostas e mai interioară decât relația după energie; iar dacă e așa, atunci și preștiința și prehotărârea lui Dumnezeu Cuvântul după relația ipostasului e mai interioară decât preștiința și predeterminarea celorlalte creaturi după relația energiei. Iar dacă preștiința umanității lui Hristos e mai interioară, e evident că după ordine aceasta e anterioară și cauză a preștiinței creaturilor; pentru că și ipostasul divin pe care se sprijină relația și preștiința umanității este, după toți teologii, cauză a energiei divine pe care energie se sprijină relația și preștiința tuturor creaturilor.

De cele spuse legăm și faptul că aproape cu aceleași nume sublimе și vrednice de Dumnezeu cu care teologhisește mai sus de Dumnezeu purtătorul Maxim taina Iconomiei în trup, cu aceeași laudă Andrei Criteanul, divinul între melozi și pătrunzătorul între teologi, și substratul de viață începător și de Dumnezeu primitor al Născătoarei de Dumnezeu ca un organ și un intermediar fără mijlocire și o împreună-cauză foarte necesară fără de care nu s-ar fi realizat această taină. Cum altfel, decât ca pe o Maică a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat? Fiindcă așa teologhisește despre ea în cel de-al doilea cuvânt din cele trei la Adormire: "Prin urmare, trupul Născătoarei de Dumnezeu e de-viață-începător primind de la Dumnezeire: plinătatea începătoare de viață, închipuirea asemănătoare a frumuseții originare, materia prea armonioasă a dumnezeieștii Întrupări; lumea mare în cea mică a Celui ce a adus la existență lumea din cele ce nu erau. Acesta este capătul testamentelor pe care le-a așezat pentru noi Dumnezeu; aceasta e arătarea adâncurilor ascunse ale dumnezeieștii necuprinderi; acesta e scopul gândit înainte de veci de Făcătorul veacurilor; aceasta e cununa proorocirilor dumnezeiești; acesta e sfatul negrăit și supranecunoscut al purtării de grijă celei mai înainte fără de început pentru om," și celelalte. Iar dacă Născătoarea de Dumnezeu e numită de acest teolog

scop mai înainte gândit al lui Dumnezeu, iar, definind acest scop mai înainte gândit, de Dumnezeu purtătorul Maxim a zis că este un țel (sfârșit) mai înainte gândit, urmează că n-ar fi neverosimil dacă și Născătoarea de Dumnezeu ar fi numită țel (sfârșit) mai înainte gândit spre care privind Dumnezeu a adus la existență ființele existențelor, adică lumea inteligibilă și sensibilă. Măcar că țelul (sfârșitul) acesta era pentru țelul (sfârșitul) cel mai de pe urmă al tuturor, adică pentru Înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul cea mai înainte hotărâtă de a se face nemijlocit dintr-însa. Fiindcă aceasta se arată din împlinirea (scopului). Căci prin Născătoarea de Dumnezeu lumea inteligibilă a Îngerilor s-a învrednicit de neschimbabilitate iar lumea sensibilă a oamenilor de cunoașterea lui Dumnezeu precum dă mărturie vestitul între teologi și învățători Iosif Vrienios care zice (în Cuvântul al II-lea la Nașterea Născătoarei de Dumnezeu): Alt cer însuflețit și cuvântător a făcut (Dumnezeu), ca prin aceasta să-i pună în rânduială și pe oameni spre cunoașterea Lui și pe îngerii, care n-au căzut "spre neschimbabilitate." (vol.III, p.15). Și acum Doamna Născătoarea de Dumnezeu ca pe o maică a lui Dumnezeu fiind nemijlocit după Dumnezeu și depășind neasemănat nu numai pe oameni ci și însăși cetele cele dintâi și mai înalte ale Îngerilor, Heruvimii și Serafimii, împarte prin sine bogăția tuturor darurilor și luminărilor care vin de la Dumnezeu tuturor, îngerilor și oamenilor, cum cugetă în comun întreaga Biserică a lui Hristos.

(...) De ce a spus mai sus de Dumnezeu purtătorul Maxim că pentru taina dumnezeieștii Întrupări s-au făcut toate creaturile, iar ea nu s-a făcut pentru nici un țel (sfârșit), de vreme ce dumnezeieștile Scripturi și ceilalți Părinți de Dumnezeu purtători vestesc deschis că această taină s-a făcut pentru replămădirea și mântuirea oamenilor? Mi se pare fiindcă, după metafizicieni, unele sunt numai mijloace iar nu scopuri, iar altele sunt și mijloace și au și scopurile în ele, adică pentru cele inferioare sunt scopuri iar pentru cele superioare mijloace; dar există și unele care sunt numai scopuri și nu mijloace, care se numesc și scopuri ale scopurilor, ca fiind superioare tuturor. De aceea, de-Dumnezeu-purtătorul Maxim teologhisește aici că taina Întrupării lui Dumnezeu Cuvântul e numai scop iar nu mijloc, ca fiind cea mai înaltă și sublimă dintre toate operele sfintei Treimi și scopul cel mai înalt al tuturor scopurilor, pentru care sunt toate iar el pentru nici unul. Pentru că ce e mai înalt decât unirea după ipostas a Creatorului și creației? chiar dacă privită dintr-un alt punct de vedere ea s-a făcut

pentru replăsmuirea și mântuirea oamenilor. Și, ca să vorbim general, taina dumnezeieștii Întrupări e început și sfârșit, principiu și scop, al tuturor creaturilor, inteligibile, sensibile și mixte. E început al tuturor creaturilor, pentru că preștiința și prehotărârea acestei taine s-a făcut început și cauză a preștiinței, prehotărârii și creării tuturor creaturilor, după acel: "Domnul m-a zidit început al căilor Lui, spre lucrurile Lui" și "Mai-întâi-născut decât toată zidirea" zise despre Fiul și Cuvântul ca om, precum am zis mai sus. Zice însă și de-Dumnezeu-purtătorul Maxim în cea de-a 60-a soluție la aporiile scripturistice ale lui Talasie: "pentru Hristos, adică pentru taina lui Hristos au luat începutul și sfârșitul existenței toate veacurile și cele din aceste veacuri. Fiindcă a fost mai înainte gândită o unire a veacurilor, a limitatului și nelimitatului, a măsurii și imensului, a finitului și infinitului, a creatorului și creatului, a stabilității și mișcării, care s-a făcut arătându-se în Hristos în vremile de pe urmă, dând o împlinire preștiinței lui Dumnezeu prin ea însăși."

Dar această taină s-a făcut și mijloc, pentru că a dăruit împlinire preștiinței lui Dumnezeu, cum a spus mai înainte dumnezeiescul Maxim; a dăruit neschimbabilitate îngerilor și nemiscare spre rău, cum am spus mai sus după dumnezeiescul Grigorie al Tesalonicului, după Iosif Vrienios și după Nikita; iar această neschimbabilitate a îngerilor Grigorie Teologul în Cuvântul la Paști a numit-o mântuire a lumii nevăzute. Dar și dumnezeiescul Maxim spunea că taina Întrupării a fost prehotărâtă "ca în jurul a ceea ce este cu totul nemiscat după ființă să se stabilizeze (oprească) cele mișcare prin fire, ieșind din mișcarea spre ele însele și spre altele", unde scoliastul lui Maxim spune că "prin unirea cu Dumnezeu toate se prefac spre neschimbabilitate"; a dăruit oamenilor dezlegarea păcatului strămoșesc, dăruire a harului dumnezeiesc, nestrăciune, nemurire, neschimbabilitate, mântuire și alte zeci de mii de lucruri bune.

Este însă această taină și scop (țel, sfârșit), întrucât s-a făcut pentru îngeri și oameni și pentru întreaga zidire, desăvârșire și îndumnezeire, slavă și fericire; și întrucât s-a făcut recapitulare a celor cerești și pământești și unire după ipostas a Creatorului și creaturilor și slavă a Tatălui fără de început Care este preamărit nu de simple creaturi, ci de Însăși Fiul și Cuvântul Lui după ființă care poartă firea oamenilor. Acest scop este cel mai înalt dintre toate, după care nu există alt țel mai înalt, pentru care sunt toate iar el nu este pentru nici unul, după cum spunea iarăși dumnezeiescul Maxim. "Ca în numele lui Iisus, zice Apostolul, să se plece tot genunchiul, al celor cerești, al celor pământești

și al celor de dedesubt, și toată limba să mărturisească că Domnul este Iisus Hristos.” De ce? și pentru ce? “întru slava lui Dumnezeu Tatăl” (Fil. 2, 10-11).

Din cele spuse oricine poate concluziona că taina Întrupării trebuia să se facă în mod indispensabil, în primul rând pentru că această taină era voința inițială a lui Dumnezeu, cum am spus după Grigorie al Tesalonicului, având drept cauză primară a punerii lui în mișcare bunătatea infinită, ființială și suprabună a lui Dumnezeu sau, mai degrabă, însuși adâncul cel mai interior al bunătății Tatălui cum spunea dumnezeiescul Maxim; iar în al doilea rând pentru că era necesar tuturor creaturilor inteligibile și sensibile, ca început, mijloc și sfârșit al lor, după cum s-a arătat.

Aceste puține lucruri sunt destule, socot, ca răspuns judecătorilor și cititorilor pricepuți ai însemnării mele sus zise despre Doamna de Dumnezeu Născătoare, pe care îi rog să nu mă defaime fără rost; căci n-am scris aceasta acolo după părerea și opinia mea proprie, ci urmând opiniei teologilor sus-ziși. Iar dacă unii mișcați de împătımire (care mă rog să nu fie) mă acuză, să acuze mai degrabă pe de Dumnezeu purtătorul Maxim, pe Grigorie (Palama) al Tesalonicului, pe marele Andrei și pe ceilalți, de la care am cerșit eu această opinie.

Este însă această taină și scop (fel, stăruie), intrucat s-a făcut pentru îngeri și oameni și pentru întreaga creație, desăvârșire și îndumnezeire, slavă și fericire; și intrucat s-a făcut recapitulare a celor cerești și pământești și unire după ipostas a Creatorului și creaturilor, slavă a Tatălui fără de început Care este preamnit în de simle creaturii, și de înălțate Fiul și Cuvântul Lui după taină care poartă în sine omnia. Acest scop este cel mai înalt dintre toate, după care nu există alt fel mai înalt, pe care sunt toate iar el nu este pentru nici unul, după cum spune înălțatul dumnezeiescul Maxim: “Ca în numele lui Iisus, zice Apostolul, se pleacă tot genunchiul al celor cerești, al celor pământești

V

NOTE

1. Vezi H. Willms, *Eikon: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. 1. Philo von Alexandria mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit*, Münster, 1935. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, p.386-387. P. Aubi, *L'image de l'oeuvre de Platon*, “Recherches de science religieuse” 41 (1953), p.348-379. H. Merki, “Ebenbildlichkeit”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, 1959, p.459-479.

2. *Facere* 1, 26-27; *Înțelepciunea lui Solomon* 7, 24-28. Vezi K. L. Schmidt, *Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament*, în *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947, p.149-195. L. Kohler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre Gn. 1, 26*, “Theologische Zeitschrift” 4 (1948), p.16-22. H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, London, 1956, p.74-98. J. J. Stamm, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im A. T.*, Zürich, 1959. J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960. V. Vellas, *Ho ánthropos kata tèn Palaían Diathéken*, Athena, 1966. N. Bratsiotis, *Anthropologia tes Palaías Diathékes. I. Ho ánthropos hos theíon demioúrgema*, Athena, 1967.

3. Vezi H. Willms, mai sus. J. Gibley, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, “Studia Hellenistica” 5 (1948), p.93-118. I. D. Karavidópoulos, *He perí Theoû kai anthrópou didaskalia Philónos tou Alexandréos* (extras din “Theologia”, Atena, 1966, p.33-53). S. Agouridis, *Philon ho Ioudaios* (extras din “Gregorios ho Palamás”, Tesaloniki, 1967).

4. Vezi Sf. Ioan Hrisostom, *La Evrei* 2, 2-3; P. G. 63, 22-23. Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, p.393-396. F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin, 1958.

I.D.Karavidopoulos, "Eikòn Theôu" kai "kat'eikóna" Theôu parà tò Apostòlo Paûlo. *Hai Christologikai báseis tês Pauleíou anthropologías*, Thessaloniki, 1964.

5. Vezi Vl.Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p.109-129 și *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p.123-137.

6. Este evident că, deși e fundamentală, tema "chipului" nu poate epuiza datele antropologiei ortodoxe. Alte teme, cum sunt de exemplu: "asemănarea", "înrudirea", "harul", "înfierea", "îndumnezeirea" [homoiosis, syngeneia, cháris, hyothesis, théosis] oferă dimensiuni complementare și întregesc perspectiva ortodoxă.

7.*) Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 11: "că natura omului scapă considerațiilor teoretice" (e "atheóretos") P.G.44, 153 D - 156 B, în special 156 AB: "Așadar, fiindcă una din însușirile considerate în jurul naturii divine e incomprehensibilitatea ființei, cu necesitate și în aceasta chipul are imitația arhetipului. Fiindcă dacă natura chipului ar putea fi cuprinsă dar prototipul ar fi mai presus de cuprindere, contrarietatea acestor calități considerate ar demonstra caracterul iluzoriu al chipului. Dar pentru că natura conformă minții noastre care este după chipul Creatorului scapă cunoștinței, ea are o asemănare exactă față de cea superioară, gravând prin caracterul ei incognoscibil în sine natura incomprehensibilă". Vezi R.Leys, *L'image de Dieu chez S.Gregoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris, 1951, p.77-78.

8.*) Vezi H.C.Graef, *L'image de Dieu et la structure d'âme chez les Peres grecs*, "La Vie Spirituelle" (Supplement), 22 (1952), p.331-339. P.Camelot, *La theologie de l'image de Dieu*, "Revue des sciences philosophiques et theologiques" 40 (1956), p.443-471. G.W.H.Lampe, *A Greek Patristic Lexikon*, Oxford, 1968, p.410-416, mai ales p.413-414. În anumite cazuri Părinții folosesc formule categorice și care se exclud unele pe altele. Aceasta se datorează faptului că au în fața lor și combat o erezie concretă. Vezi Origen, *La Facere*, P.G.12, 96: "chipul nu este în trup, ci în sufletul rațional." Aici Origen combate pe unii care limitau chipul la trup "între care este și Meliton, care a lăsat scrieri despre faptul că Dumnezeu e corporal" (P.G.12, 95). Vezi mai jos și nota 18.

9. O.Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958, p.152.

10. Vezi I.D.Karavidopoulos, *Hermeneutikòn hypómnema els tèn pròs Kolossaeís epistolèn tou Ap.Paûlou*, "Epistemonike Epetéris Theologikes Schóles Panepistemíou Thessaloníkes" 13 (1969), p.383-492, aici și bibliografia actuală referitoare la acest text. Pentru alte texte fundamentale pe această temă, ca Rom.8, 29; II Cor.4, 4; Evr.1, 3; I In.3, 2; vezi G.Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, p.393-396.

11. A. Orbe, *Antropologia di San Ireneo*, Madrid, 1969. E Peterson, *L'homme image de Dieu chez Saint Irénée* "La Vie Spirituelle", 100 (1959) p.584-594. A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Romae 1942. C. Mondesert, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot "logikós"*, *Recherches de science religieuse*, 42 (1954) p. 528-265. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952. J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden, 1968. B.J. Schoemann, *Eikón in den Schriften des hl. Athanasius*, "Scholastica", 18 (1943) p.31-53, 175-200. I. Moutsoula, *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrópou kata ten didaskalian Gregoríou tou Nýsses*, Athena, 1965. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Nouvelle édition, Paris, 1954, a. 48-60. R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse*, "Studia Patristica" 6, Berlin, 1962, p.62-83. B.G.Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, "Dumbarton Oaks Papers", 12 (1958) p. 59-94. R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris, 1951. A. Lieske, *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, "Zeitschrift für Katholische Theologie", 70 (1948) p. 49-93, 129-168, 315-340. H. Merki, *Homoiosis Theô, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg i.B., 1952. T.J. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God* "Medieval Studies", 7 (1945) p.55-84. J.W. Burghardt, *The*

Image of God in Man according to Cyril of Alexandria, Woodstock, Maryland, 1957. R.W. Jenkinson, *The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem* "Ephemerides Theologicae Lovanienses, 40 (1964) p. 48-71. E. Montmasson, *L'homme crée à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza*, "Echos d'Orient" 14 (1911) p.334-339, 15 (1912) p. 154-162. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965. J.J. Meany, *The Image of God in Man according to the Doctrine of saint John Damascene*, Manila, 1954. D. Cairns, *The Image of God in Man*, London, 1953. P. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 40 (1956), p. 443-471. C.H. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs*, "La vie Spirituelle" (Supplément), 22 (1952) p.331-339, J.Kirchmeyer, "Grecque (Église)", în *Dictionnaire de spiritualité*, t.6 (1967), col.808-872, mai ales 812-822. B.G. Ladner, "Eikôn" în *Reallexikon für Antike und Christentum*, 4 (1954), p. 777-789. V.I. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967. M.Lot-Borodine, *La deification de l'homme*, Paris, 1970. A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant S. Augustin*, Strassbourg-Paris, 1928. B. Zenkovsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie*, Stuttgart, 1951, Ioannis Romandis, *Tó propatorikón hamártema*, Athena, 1957. A. Michel, "Image" în *Dictionnaire de la Théologie Catholique, tables générales*, fasc. 9 (1960), col. 2181-2186, aici și bibliografia completă.

12. Origen, *Contra Iulius Celsus* 6, 63; P.G.11, 1393.

13. Sf.Ioan Hrisostom, *La Coloseni*, om.8, 2; P.G.62, 353. Vezi și Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Elinilor* 2; P.G.25, 8: "vede chipul Tatălui, pe Dumnezeu Cuvântul după a cărui chip am fost făcuți."

14. Vezi P.Bratsiotis, *Tó Gen.1, 26 en te orthódoxo theología*, "Orthodoxia" 27 (1952), p.359-375, mai ales p.361-364.

15. Vezi de exemplu P.N.Trembelas, *Dogmatike tes Orthodóxou Katholikes Ekklesiás*, t.I., Athena, 1959, p.487-494, mai ales p.487.

16. Sf.Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre Întruparea cuvântului* 3, P.G.25, 101 B și 104 CD: "Fiindcă Dumnezeu nu numai că ne-a făcut din cele ce nu sunt, ci prin harul Cuvântului ne-a dăruit și să viețuim după Dumnezeu". Sau, același, *Contra Elinilor* 2, P.G.25, 5 C - 8 C: Vezi R.Bernard, *L'image de Dieu d'après S.Athanase*, Paris, 1952, p.21-56, 91-126.

17. Clement Alexandrinul, *Pedagogul* 2; P.G.8, 497 B.cf.Fac.1, 27-31.

18.*) Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 4; P.G.44, 136 BC: "Pentru că sufletul arată partea împărătească și înălțată de sine, separată și departe de umilința simplității prin aceea că nu are stăpân și e liber, guvernându-se suveran (autocrat) prin voințele proprii. Căci a cui altuia dacă nu a unui împărat e acest lucru? Pe lângă acestea, faptul că a fost făcut chip al naturii care are putere peste toate nu e nimic altceva decât aceea că de la bun început natura a fost creată împărătească". Același, *Despre feciorie* 12; P.G.46, 369 BC. Vezi R.Leys, *op.cit.(supra, nota 7.*)*, p.71-72. Cf: Sf.Ioan Hrisostom, *Către Stageirion* 1, 2; P.G.47, 427: "(Dumnezeu) a hotărât să fie pământ ceea ce este și în ceruri. Fiindcă acel "să facem om după chipul și asemănarea noastră" nu e nimic altceva decât că și lui i-a fost dată stăpânirea asupra celor de pe pământ." Vezi și Th.Zissis, *Anthropos kai kósmos en te oikonomía tou Theou kata ton hieron Chrysóstomon*, Thessalonike, 1971, p.76-78. Pentru atribuirea mai generală în școala antiohiană a "chipului" suveranității omului asupra creației, (de exemplu, Diodor al Tarsului, *La Facere* 1, 26; P.G.33, 1564-1565), vezi C.Cornițescu, *Ho anthropismòs katà tòn hieròn Chrysóstomon*, Tessalonike, 1971, p.49.

19. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre feciorie* 12; P.G.46, 369 BC. Cf.R.Leys, *op.cit.*, p.72-75 și J.Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p.40-46. Vezi și Sf.Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, P.G.91, 304 C: "Dacă omul a fost făcut după chipul Dumnezeirii celei fericite și supraesentiale, iar natura divină e liberă, urmează că și omul, care e chipul ei adevărat, este liber prin natură [autexoúsios tynchánei phýsei]. Sf.Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credințe* 2, 12; P.G.94, 920.

20. Teodoret al Cyrului, *La Facere* întrebarea 20; P.G.80,

109 B unde se găsește acest text din Teodor al Mopsuestiei.

21. Anastasie Sinaitul (?), *La crearea omului "după chip"*, P.G.89, 1148 D - 1149 A; Cf.și 1161 C. Sf.Grigorie Palama (?), *Prosopopeea*, P.G.150, 1361 B. "Îndemnat de doctrina despre natură a Scripturii aş afirma că nici numai sufletul, nici numai trupul se numesc om, ci amândouă împreună, care (întreg) se spune că a fost făcut de Dumnezeu după chipul Său." Despre paternitatea acestei scrieri atribuită lui Mihail Akominales, vezi J.Meyendorff, *Introduction a l'étude de S.Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p.335 nota 17.

22. Această poziție o prezintă și susține drept centru al "chipului lui Dumnezeu" în om Vl.Lossky, *Theologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p.109-129 unde se pot citi și textele patristice cele mai caracteristice.

23. Vezi de exemplu J.Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1947. Igor Caruso, *Psychanalyse kai synthesis tes hypárxeos, (schésis metaxý psychologikes analýseos kai axion tes zoes), metaph.* A.Karadoni, Ethena, 1953. P.Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, 1955. M.Barthelémy - Madaule, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, 1967. J.E.Jarque, *Foi en l'homme*, Paris, 1970. Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris, 1972. Pierre-P.Grasse, *Toi, ce petit Dieu! Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, 1971. B.Häring, *Perspective chrétienne pour une médecine humaine*, Paris, 1975. Cl.Tresmontant, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, 1977.

24. Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor* 2, 78; P.G.26, 312 BC.

25. Cf.Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 45, 7; P.G.36, 632 AB. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 4; P.G.44, 136. Sf.Ioan Hrisostom, *Către Stageirion* 1, 2; P.G.47, 427.

26. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, hom.5, 4; P.G.56, 475: "Ce este "chipul"?... Dumnezeu este drept. Deci, dacă facem dreptate... dacă suntem iubitori de oameni, milostivi, suntem chip al lui Dumnezeu."

27. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viață în Hristos* 2; P.G.150, 560 D - 561 A: "... spre Care [Hristos] a fost făcută dintru început ca după un canon și o definiție dragostea [éros] omenească, care e ca o

visterie atât de mare și atât de largă încât să poată primi pe Dumnezeu... pentru că setea sufletelor omenești are lipsă de o apă infinită, iar lumea aceasta mărginită cum ar putea-o satisface?"

28. Vezi Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 16, P.G.44, 177 D - 180 A. Pentru istoria termenului "microcosm", vezi R.Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, "Traditio" 2 (1944), p.319-407.

29.*) Expresia e a Sfântului Vasile cel Mare, Vezi Sf.Grigorie Teologul, *Cuvânt funebru la marele Vasilie*, P.G.36, 560 A: "nu sufăr a adora vreo creatură, ca unul ce sunt creatură dar am primit porunca să fiu dumnezeu. *Theoû te ktisma tynchánon kai theòs einai kekeleusménos*]"

30. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* 4, P.G.97, 672 B: "Omul e o biserică tainică ca unul ce face să strălucească virtuos prin trup ca printr-un naos (templu) partea practică a sufletului) prin lucrările poruncilor potrivit dfilozofiei morale"... Vezi tot acolo cap.6, 684 A: "iar printr-o contemplație anagogică zicea că Biserica e un om spiritual, iar omul o Biserică tainică. [*mystikén de Ekklesian ton ánthropon*]."

31. Sf.Simeon Noul Teolog, *Al 4-lea Cuvânt etic*, "Sources chrétiennes" 129, Paris, 1967, p.64.

32. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 16, P.G.44, 180 A.

33. Pentru istoria mai veche a problemei, vezi: E.Des Places, *Syggeneia. La parente de l'homme a Dieu d'Homère a la patristique*, Paris, 1964.

34. Sf.Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credințe* I, 13; P.G.94, 853 C.

35. G.Florovsky, *Tvar i tvarnost* (Creație și creaturalitate), "Pravoslavnaia Mysl" ("St.Serge", Paris), 1928, p.176-212, mai ales p. 179-181. Cf.Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor* I, 20; P.G.26, col. 53; I, 21, col.56; III, 60, col.448. Sf.Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* 49, 4; P.G.34, 816.

36.*) În aceeași lucrare, 148 C: "Prin urmare, cum e de altfel verosimil, natura își face urcușul ca prin niște trepte... urcând de la cele mai mici la ceea ce este desăvârșit. Întreg textul: 145 B - 148 C.

Cf.P.Christou, *To anthrópino pléroma katà tèn didaskalian Gregoríou tou Nýsses*, "Kleronomía" 4 (1972), p.41-42. Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor* II, 19; P.G.26, 188 B. Sf.Nicodim Aghioritul, *Heortodrómion*, Veneția, 1836, p.20: "Așa cum Dumnezeu l-a ales pe Avraam din neamul caldeilor... așa și pe Adam și l-a rezervat pentru El însuși din întreaga zidire."

37. Sf.Ioan Damaschin, *Al treilea cuvânt contra celor ce defaimă sfintele icoane* 26; P.G.94, 1348 AB.

38. Gregoríou tou Palamâ *Syngrámmata*, ekd.P.Christou, t.II, Tessaloniki, 1969, p.255, 356-357, 440.

39. Sf.Nicodim Aghioritul, *Apologie pentru însemnarea făcută în cartea "Războiul nevăzut" despre Doamna noastră de Dumnezeu Născătoarea*, în *Symbouleútikon encheiridion, étoi peri phylakes ton pénte aistheseon*, ekd.S.N.Schoinas, Volos, 1958, p.207. Text publicat în acest volum mai sus în secțiunea IV de "Texte Patristice".

40. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 3, P.G.150, 572 B.

41. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic* 5, P.G.45, 21 CD.

42. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 6, P.G.150, 680 A.

43. *Ibidem*, 6, col.681 AB.

44. *Ibidem*, 6, col.681 A.

45. Sf.Ioan Damaschin, *Cuvânt la smochinul uscat și parabola viței* 2; P.G.96, 580 A.

46. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 2, P.G.150, 560 D.

47. Sf.Grigorie Palama, *Omilie la Lumini*, ed.S.Oikonomos, Athena, 1861, p.259.

48. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri obscure din dumnezeiasca Scriptură* 60; P.G.90, 621 A.

49. Sf.Nicolae Cabasila, *He Theométor. Treis theométerikes homilies*, ed.P.Nellas (Epi tas pegás. Eklekta paterika kéimena 2), Athena, 1974, p.150-152. O mulțime de alte mărturii patristice și o

analiză profundă a temei în *Apologia* Sf.Nicodim Aghioritul, redată mai sus în secțiunea IV din acest volum.

50. *) Cf.Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua sau despre locuri obscure din Sfinții Dionisie și Grigorie*, P.G.91, 1097 C: "ca să nu ajungă departe de Dumnezeu omul înstrăinat de El se cădea ca să se introducă un alt... mod... mai uimitor și potrivit celor dumnezeiești decât primul, pe cât ceea ce este mai presus de fire e mai înalt decât ceea ce este conform firii."

51. *) Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ibidem*, col.1097 D. Cf și 1092 BC, 1280 ABC, 1308 C-1309 A. Și *Răspunsuri către Talasie* 22, P.G.90, 317 B-320 C și 620 C-621 C.

E cunoscută poziția pe care a formulat-o primul Rupert von Deutz (sec.XII) și pe care a dezvoltat-o Duns Scotus (sec.XIII) după care Cuvântul s-ar fi făcut om independent de păcatul lui Adam. Se cunosc deasemenea lungile discuții pe care această poziție le-a provocat în Occident (vezi prezentarea lor sinoptică în G. Florovsky, *Cur Deus homo? Mobilul întrupării în Thémata Ortodóxou Theologías*, Athena, 1973, p.33-42). Mulți studioși occidentali ai Părinților (cf d.ex.: H.U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p.205) ca și teologi ortodocși (cf G. Florovsky, *op.cit.* p.38; N. Nissiotis, *Prolegómena eís theologikèn gnosiologían*, Athenai, 1965, p.67. A. Theodorou, *Cur Deus Homo? Aproypóthetos e emproypótetos enanthrópesis tou Theou Lógou*, Athena, 1974) după investigații serioase și valoroase lor să se găsească cu toate acestea în impas în efortul par de a corela învățătura Părinților despre sfatul mai înainte de veci a lui Dumnezeu de a uni prin ipostasul Cuvântului natura umană cu cea divină cu doctrina citată mai sus a lui Duns Scotus. În cele din urmă, în climatul pe care l-au creat discuțiile occidentale, se admite că pentru tradiția ortodoxă aceasta n-a fost clarificată, că e o "teologumenă".

Credem, însă, că între problematica lui Duns Scotus și învățătura Părinților nu există nici o relație reală. Părinții nu vorbesc despre o chestiune teoretică, despre ce s-ar fi fi întâmplat dacă n-ar fi căzut Adam. Nici nu se referă la o temă teologică, care a fost scopul lui Dumnezeu Cuvântul?, căci cum este cu puțință ca Dumnezeu Cel absolut simplu să aibă un scop și încă un scop pe care să l-l fixeze

creația? Învățătura Părinților e numai antropologică și cosmologică, se referă la scopul creației și al lumii. Sf. Maxim e clar atunci când învață că *scopul lumii a fost și este unirea după ipostas cu Dumnezeu*, precizând că s-a schimbat doar modul de realizare a acestui scop. Dar această schimbare de mod nu schimbă scopul. Iar după Părinți, esențial, e scopul.

În această notă nu vrem să discutăm chestiunea, ci numai să dăm o explicație elementară a faptului de ce nu o prezentăm ca o "teologumenă", ci în mod categoric ca o învățătură a Părinților, care nu are absolut nici o legătură cu opinia lui Duns Scotus. Nădăjduim să reluăm într-un studiu viitor întreaga chestiune, fiindcă e foarte actuală, reprezintă o premiză fundamentală a creștinismului, iar înțelegerea ei eronată conduce la o înțelegere și trăire eronată a credinței evanghelice și patristice. Insistența Sf. Nicodim Aghioritul în densul textul pe care-l publicăm în secțiunea IV din acest volum e un fapt caracteristic (Cf mai jos nota 193).

52. Vezi I. Romandis, *To protopaterikòn hamártema*, Athena, 1957, p.113-140. E. Peterson, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, "Vie spirituelle" 100 (1959) p.584-594. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, p.227-230. A. Orbe, *Antropologia di san Ireneo*, Madrid 1969. A. Theodorou, *He perí anakephalaióseos didaskalia tou Eirenaíou*, Athena 1972. H. Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, Paris, 1977, același: *L'anthropologie d'Irénée*, "Nouvelle revue théologique" 100 (1978), 3, p.399-417. Și textul reprezentativ din Sf. Irineu reprodus mai sus în secțiunea IV din acest volum.

53. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2, P.G. 150, 533 D.

54 *) Teologia Epistolei I Corinteni (11,1-16) e caracteristică. Cap al femeii e bărbatul, cap al bărbatului e Hristos, capul lui Hristos e Dumnezeu. Linia e continuă. Dacă ar exista undeva o secționare a ei, s-ar crea o întrerupere a comuniunii, o lipsă de plinătate.

55. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 4, P.G. 150, 604 A.

56. Sf. Vasile cel Mare, *La Nașterea lui Hristos* 6, P.G. 31, 1473 A.

57. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul I la Sf. Paști și pentru zăbavă*, 4, P.G. 35, 397 B.

58. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 63,

P.G. 90, 692 B.

59. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, 1084 D.

60. "Divinisation" (patristique grecque) în *Dictionnaire de spiritualité*, t.3, col.1376-1389.

61. Pe cât știm, până în acest moment învățătura patristică privitoare la "hainele de piele" n-a fost studiată în întregime ei. Între lucrările parțiale cităm: E. Stephanou, *La coexistence initiale du corps et de l'ame d'après S. Grégoire de Nysse et S. Maxime le Confesseur*, "Echos L'Orient" 31 (1932) p.304-315. J.W. Mc.Garry, *St. Gregory of Nyssa and Adam's Body*, "Thought" 10 (1935-1936), p.81-94. J. Quasten, *A Pythagorean Idea in Jerome* "American Journal of Philology" 73 (1942), p.207-215. Același *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium*, "Harvard Theological Review" 35 (1942), p.209-219. E. Peterson, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1944. W. Burhardt, *Cyrill of Alexandria on Wool and Linen*, "Traditio" 2 (1944), p.484-486. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p.48-60. G. Ladner, *The Philosophical Anthropology of S. Gregory of Nyssa*, "Dumbarton Oaks Papers" 12 (1958) p.59-94, mai ales p.88-89. H. Moutsoula, *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrópou katà tèn didaskalian Gregoríou tou Nýsses*, Athena, 1965, p.87-96. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p.159-164. J. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, în *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz*, Leiden, 1967, p.355-367. C. Skouteris, *Synépeiai tês ptóseos kai louítron palingenesías*, Athena, 1973, p.67-68. M. Orphanos, *He psyche kai to sóma tou anthrópou katà tón Didýmon Alexandréa Tessalonike*, 1974, p.94-102. A. Radoslavievic, *To mystérion tes soterías kata ton hagon Máximon tón Homologéten*, Athena, 1975, p.59-60. Ch. Bernard, *Theologie symbolique*, Paris 1978, p.207-210. Nu ne ocupăm aici de această temă așa cum o abordează filosofii necreștini. Referințe la aceștia se fac în lucrările citate mai sus.

62. Facere 2,25-3,24. Cf. Sf. Grigorie al Nyssei, *Marele Cuvânt Catehetic* 8, P.G. 45, 33 C. *Despre rugăciunea domnească* 5, P.G. 44, 1184 C. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p.58-59

63. Sf.Grigorie al Nyssei; *La Ecclesiast* 1; P.G.44, 624 B.
64. Cf. H.F. Ellenberger, *A la découverte de l'Inconscient*, Villeurbane, 1974. Cf. Tresmontant, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris, 1976. Vezi mai sus nota 23.
65. Cf. J.Daniélou, *Les tuniques de peau...* (supra, nota 61), p.355. K.Skouteris, *Synépeiai tēs ptóseos...* (supra, nota 61), p.62. M.Orphanos, *He psychē kai tò sóma...* (supra, nota 61), p.94 nota 1.
66. *) Origen, *La Facere* 3,2; P.G. 12, 101 A: "Însă ce înseamnă hainele de piele? Pentru că este lucru extrem nesăbuit și bănesc și nedemn de Dumnezeu a crede că Dumnezeu a făcut haine... ca un curelar... jupuind pieile unor animale... Iarăși: a spune că hainele de piele nu sunt altceva decât trupurile e pe de o parte ceva verosimil și putând îmbrățișa un oarecare consimțământ, *deși nu este și ceva clar sau adevărat*. Căci dacă hainele de piele sunt carne și oase, cum a zis atunci înainte de ele Adam: "Aceasta e os din oasele mele și carne din carnea mea?" ?"
67. *) Cf. Metodie din Olimp, *Aglaofon sau despre Înviere* 1,39 (textul se găsește și la Epifanie al Ciprului, *Panarion* 64,23, P.G.41, 1105 C). Epifanie al Ciprului, *Panarion* 64,4; P.G.41, 1077. Ieronim, *Contra Johannem Hierosolymitanum* 7, P.L.23, 360 BC. Mai multe informații la A.Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez le Grecs et les Syriens* (Patristica Soborniensia), Paris, 1962, p.89-90. Acești Părinți atribuie clar lui Origen opinia eronată că el ar considera drept haine de piele trupul: "faptul că le-a făcut haine de piele și i-a îmbrăcat cu ele, zice el, este trupul". (Epifanie, P.G.41, 1077 B). Cu toate acestea, ei folosesc argumentul pe care l-a relatat primul Origen: "acesta este os din oasele mele și carne din carnea mea" (vezi supra nota 66), precum și opinia că "hainele de piele" sunt "necroza" intrată în trup după cădere pe care o menționează Origen (*La Facere* 3,2; P.G. 12, 101 B). Poate că în acest punct Origen să fi fost victima restului opiniilor lui eronate. Concepția lui exactă despre hainele de piele rămâne să fie cercetată. Cf. A.Guillaumont, *op.cit.*, p.109 nota 131 și L.Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p.159
68. Sf.Epifanie al Ciprului, *Panarion* 64,18; P.G.41, 1197 D. Vezi Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45-la Sfintele Paști*, P.G.36,

632. Sf.Grigorie al Nyssei; *Despre constituția omului* 29, P.G.44, 233 D. Vezi și supra, nota 21.
69. Metodie din Olimp, *Aglaofon sau despre Înviere* 1,38 (BEPES 18) p.129.
70. Sf.Grigorie al Nyssei; *Despre feciorie* 12, P.G.46, 373 C.
71. *Ibidem*, col.376 A. Cf. și C. Skoutēris, *Synépeiai tes ptóseos kai loútron palingenesias*, Athena, 1973, p.61.
72. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic* 8, P.G.45, 33 CD.
73. Vezi Sf.Atanasie cel Mare, *La Patima Domnului și la Cruce*, P.G. 28, 221 A. Despre autenticitatea omiliei, vezi J.Quasten, *Patrology*, t.3, Utrecht, 1960, p.50. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 38,12, P.G.36, 324 CD. Sf.Nil Ascetul, *Epistola către Sosandros* 1; P.G.79, 172 A. Sf.Grigorie Palama, *Omilia* 31; P.G.151, 388 C.
74. *) Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 12, P.G.44, 1021 D: "În succesiunile celor născuți a intrat mortalitatea [nekrótes]. De aceea ni s-a transmis o viață moartă [nékrós bios], însăși viața omorându-ne într-un fel pe noi [autes trópon tina tes zoes hemôn apothanoúses]".
75. *) Intercalarea pe care o face Sf.Maxim în pasajul pe care-l prezentăm aici e uimitoare pentru o altă înțelegere a timpului pe care o presupune. Ea are un interes special și pentru tema primei părți a studiului nostru: "Însă hrana acelei vieți fericite este pâinea 'care s-a pogorât din cer și dă viață lumii', cum a grăit despre El însuși în Evanghelie Cuvântul cel nemincinos, *din care nevoind să se hrănească primul om a pierdut viața dumnezeiască și a primit alta generatoare a morții*". *Ambigua*, P.G.91, 1157 A.
76. *Ibidem*, 1156 A - 1157 A.
77. *Ibidem*, 1157 C.
78. Sf.Ioan Hrisostom, *La II Corinteni* 1,4; P.G.61, 387. Această frază există și în *La Facere* 18, P.G.53, 150 cu referire nemijlocită la mortalitate și hainele de piele: "pentru că din cauza călcării omul s-a supus pedepsei morții... le-a făcut haine de piele învățându-ne să fugim de viața umedă și care se dizolvă".
79. Sf.Grigorie al Nyssei, *La inscripțiile Psalmilor* 12, P.G.44, 556 B.

80. Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere* 18, P.G.46, 148 C-149 A.
81. Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 18, P.G.44, 192 BC.
82. Sf. Grigorie al Nyssei, *Cuvânt la cei adormiți*, P.G.46, 524 D.
83. Sf. Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Rugăciunea domnească* 5, P.G.44, 1184 B.
84. *Ibidem*.
85. Sf. Grigorie al Nyssei, *Cuvânt la cei adormiți*, P.G.46, 524 D.
86. *Ibidem*, 532 C.
87. *) Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere*, P.G.46, 108 A. Aceste expresii și altele similare îi fac aproape pe toți cercetătorii sfântului Grigorie, dacă nu să identifice, atunci măcar să lege unilateral "hainele de piele" de trupul de după cădere al omului, ignorând faptul că Sf. Grigorie exprimă prin categoria "hainelor de piele", întreg veșmântul psihomatic al omului de după cădere. Cf. de ex.: - G.B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa* (supra, nota 61). p.88. "Hainele de piele sunt o anumită calitate a naturii noastre corporale ce decurge din cădere, diferită de cea a omului ideal al primei creații". Această formulă care redă dimensiunea trupească [somatică] a hainelor de piele ignoră în chip desăvârșit dimensiunea lor sufletească [psihică].
88. Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere*, P.G.44, 108 A. Cf. *Cuvânt la cei adormiți*, P.G.46, 532 C. *Cuvânt funebru la Meletie*, P.G.46, 861 B, C. Skouteris, *Synépeiai tēs ptóseos...*, p.67.
89. *) Sf. Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la viața lui Moise*, P.G.44, 388 D. "Cel ce vrea să fie preot al lui Dumnezeu" este chemat în acest text "să reducă prin curăția vieții toate ocupațiile artificiale ale vieții" și "să-și remodeleze această fire trupească" (adică întreaga fire a omului care s-a făcut trupească, nu zice: trup). O percepție corespunzătoare a acestei remodelări a omului o crează imnologia Bisericii noastre, în principal cea privitoare la Martiri și Cuvioși (vezi de ex. "Slava" de la vecernia Sfintei Eufimia, 12 iulie).
90. *) Sf. Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*

11, P.G.44, 1005 A. Aici Sf. Grigorie descrie cum Mireasa Cântării dezbrăcând mai întâi "acea haină de piele pe care a îmbrăcat-o după păcat", "veșmântul carnal al omului cel vechi", îmbracă "haina creată de Dumnezeu din cuvioșie și dreptate". Această haină nouă, explică Sfântul Părinte, e "haina Domnului în chipul soarelui... cum a arătat-o pe muntele Schimbării la Față". Acest text a fost intens discutat. Vezi C. Skouteris, *op. cit.*, p.34,64. Cercetătorii consideră "haina Domnului strălucitoare ca soarele" fiind trupul Lui, deși expresia iar indica mai degrabă slava necreată a Dumnezeirii care a învăluit din interior pe Domnul. Faptul e evident și în imnologia sărbătorii Schimbării la Față. (Canon, oda 9: Hristos a "luat ca haină lumina și slava").

Discuție a creat de asemenea chestiunea dependenței expresiei "în chipul soarelui" [helioeidés] de expresia corespunzătoare pe care o folosește și Plotin. Sf. Grigorie cunoaște desigur pe Platon și-l folosește, dar aici are în vedere relatarea Evangheliei despre Schimbarea la Față.

91. Sf. Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* 11, P.G.44, 1004 D - 1005 A.

92. Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre feciorie* 12, P.G.46, 376 B: "dezbrăcând "hainele de piele", adică "cugetul cărnii".

93. E caracterizarea obișnuită pe care o atribuie imnologia veșmântului omului dinainte de cădere: "Cu haină de Dumnezeu țesută m-ai îmbrăcat, Mântuitorule" Oda 6 a Canonului Duminicii Brânzei din *Triod* (Vezi Roman Melodul, Condac la Teofanie, icos 2). Și în această mai jos carte studiul despre Canonul Mare. Pentru condiția generală a omului înainte de cădere despre Sf. Grigorie al Nyssei, vezi: J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p.52, ș.u.

94. Sf. Ioan Hrisostom, *La Facere* 15,4; P.G.53 123 și 16,5, col.131. Vezi E. Peterson, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1944, 8-9 unde se fac și trimiteri la Irineu, Ambrozie, Augustin.

95. Sf. Grigorie al Nyssei, *Cuvânt la cei adormiți*, P.G.46, 521 D.

96. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 45 la Sf. Paști* 8; P.G.36, 632 C.

97. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1353 AB.

98. Sf. Grigorie al Nyssei, *La inscripțiile Psalmilor* 2,6;

P.G.44, 508 BC. Expresia "s-a amestecat cu noroiul, a dezertat la șarpe" am inserat-o dintr-un alt text al Sf.Grigorie al Nyssei, *Tălcuire la Rugăciunea Domnească* 5, P.G.44, 1184 C.

99. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1097 C.

100. *Ibidem*, 1193 D.

101. *) *Ibidem*, 1304 D - 1308 C. Opera aceasta pe care n-a făcut-o Adam a realizat-o Hristos. Vezi continuarea textului, 1308 C - 1313 B. Textul e publicat integral mai sus în acest volum. Cf. *Răspunsuri către Talasie* 48; P.G.90, 436 AB. Un rezumat al învățaturii Sf.Maxim despre cele cinci diviziuni ale creației și depășirea lor, vezi la Vl.Lossky, *Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p.103-105. O analiză extinsă a acestei învățături în legătură cu celelalte puncte corelative la ea din teologia maximiană, la L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p.351-459.

102. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1248 A - 1249 C. Textul întreg publicat mai sus în acest volum.

103. *) *Ibidem*, 1248 A - 1249 C. Acest text important n-a fost valorificat nici remarcat de cercetarea teologică maximiană. Nici chiar de L.Thunberg, deși era central pentru tema lui. Cf. și 1193 C - 1196 B. 113 C.

104. *Ibidem*, 1092 C.

105. *Ibidem*, 1305 A.

106. *Ibidem*, 1305 B.

107. *Ibidem*, 1308 C.

108. *Ibidem*, 1112 C.

109. *Ibidem*, 1112 AC.

110. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, P.G.90, 253 CD.

111. Pentru acest adevăr central al tradiției patristice, vezi Sf.Vasile cel Mare, *Omilie că Dumnezeu nu este autorul răului*, P.G.31, 329 A - 353 A.

112. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Numele Divine* 4, 33, P.G.4, 305 D.

113. Sf.Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine* 4, 20, P.G.3, 717 C.

114. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1097 CD.

115. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele Cuvânt catehetic* 8, P.G.45, 33CD.

116. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 1, P.G.150, 508 A.

117. *Ibidem*, 516 BC: "Fiindcă de ce ar fi vrednic și ce ar păți un sclav nerușinat care zdrobește icoana împărătească și o ocărăște într-un asemenea grad?"

118. *Ibidem*, 516 B.

119. *) Cabasila a dezvoltat această învățătură - subliniind în special și prezentând într-un întreg organic elementele care existau în tradiția patristică mai veche - din cauza marilor sisteme soteriologice create din sec.al XI-lea până în sec.al XIV-lea în Occident, în principal din cauza teoriei satisfacției a lui Anselm. Ceea ce anterior circula sporadic ca element germinativ în tradiția patristică a fost folosit de Cabasila ca să formuleze o învățătură concretă. Vezi analitic această învățătură, modul cum s-a format și relația ei cu teoria satisfacției, la P.Nellas, *He peri dikaióseos tou anthrópou didaskalia Nikoláou tou Kabásila*, Peiraeus, 1975.

120. Expresia e a lui Cabasila, *op.cit.*, 516 B.

121. *Ibidem*, 513 C. Fără analizele lui Cabasila, același lucru îl învață de exemplu Sf.Ioan Hrisostom, *La "îmbrățișați pe Priscila"*, P.G.51, 194: "Aceasta pare a fi pedeapsă și osândă... însă cu adevărat e o povățuire și o cumintire și un leac al rănilor făcute de păcat." O analiză antropologică a modului cum efectele dreptății traumatizate a creației sunt folosite educativ de Dumnezeu spre vindecarea omului, vezi la Sf.Maxim, *Ambigua*, P.G.91, 1104 A - 1105 A.

122. Sf.Grigorie de Nyssa folosește ca să exprime o altă realitate imaginea "formelor sculptate în diglif" pe care "artiștii care le realizează le fac ca să uimească pe cei care dau peste ele, gravând într-un singur cap două figuri." *Despre constituția omului* 18, P.G.44, 192 C.

123. Sf.Grigorie al Nyssei, *ibidem*, 193 C.

124. *) Metodie din Olimp, *Aglaofon sau despre înviere* 1, 38: "Hainele de piele le-a făcut (Dumnezeu) îmbrăcându-l parcă (pe om) în mortalitate [nekróteti] pentru ca prin desfacerea trupului să

moară în el tot răul.” Cf. același, *Symposionul celor zece fecioare* 2; Sf. Irineu, *Contra Ereziilor* 3, 23, 5-6; Sf. Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* 12, P.G.44, 1020 B: “Prin moarte sufletul se scoală din moarte (căci dacă n-ar muri, ar rămâne pentru totdeauna mort...), iar prin moarte ajunge la viață lepădând toată necroza.”

125.*) Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 61, P.G.90, 633 D: Hristos “pățimind a răsturnat firea morții, care nu mai este în el osândă a firii, ci în chip vădit a morții.” În același mod “răstoarnă” firea morții și Sfînții. *Ibidem*, 637 A. Astfel, cum scrie Sf. Ioan Hrisostom, “prin amândouă acestea (prin moarte și chin, Dumnezeu) a suprimat păcatul și a făcut ca muma lor să piară ucisă de copiii ei.” (*La Statui* 5, 4; P.G.49, 75).

126. Sf. Ioan Hrisostom, *La Evrei* 4, P.G.63, 42. Vezi I. Romanidis, *To protopatorikon hámartema*, *Athens*, 1957, p.145-155.

127. Sf. Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic* 8, P.G.45, 33 D: “Se dezleagă sensibilul... dezlegare însă este desfacerea iarăși în elementul lumii din care am fost constituiți.”

128. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 62, P.G.90, 633 BC: “Fiindcă acest lucru a fost meșteșugit de sămânța păcatului ca să facă să dispară lucrurile lui Dumnezeu și să descompună cele constituite spre facere [geneză]... (păcatul) împingând spre desfacere prin moarte natura celor făcute.” Cf. și 63, scolia 1, 641B.

129. Sf. Ioan Hrisostom, *Către Teodor* 1, 11; P.G.47, 291.

130. Sf. Ioan Hrisostom, *La Galateni* 6, 3; P.G.61, 679. Vezi, același, *La Romani* 14, 5; P.G.60, 530: “fiindcă se eliberează, zice, [creația] de robia stricăciunii, adică nu va mai fi stricăcioasă ci va urma chipului bun [eumorphía] al trupului Său.”

131.*) La această poziție conduce, cred, afară de cele de mai sus, și învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul despre om ca “inel natural” [physikós sýndesmos] și “atelier [ergasterion] care conține toate” în care se depășesc cele cinci diviziuni. Vezi, textul întreg în secțiunea IV a acestui volum. Cf. Sf. Marcu Eugenicul, *Despre înviere*, ed. A. Schmemmann, “Theologia” 22 (1951) p.53-60, mai ales p.56-

57. Sf. Nicolae Cabasila, *Rugăciune la Domnul nostru Iisus Hristos* în P. Nellas, *Prolegómenaeis ten meléten Nikoláou tou Kabásila*, *Athens*, 1968, p.58-59. J. Daniélou, *La Resurrection*, *Paris*, 1969, p.95-98. K. Rahner, *Le chrétien et la mort*, *Paris*, 1969, p.20-21, 37-38, 71-72. Cel interesat în această temă să studieze și cap.27 din tratatul Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului*, P.G.44, 225 A - 229 A: “că este cu putință ca trupul omenesc care se desface în elementele universului să-și salveze iarăși din ceea ce este comun ceea ce este propriu fiecăruia.”

132. Vezi *supra* nota 54.

133. Vezi *supra* nota 53 și 92.

134. Vezi în general pentru cele zise în acest paragraf întreaga omilia a 13-a a Sf. Hrisostom *La Romani* cu titlul: “Știm că legea e duhovnicească, eu însă sunt trupesc, lucrat de păcat”. P.G.60, 507-524, mai ales 512-513, 515-517.

135.*) Nu încercăm în acest studiu să arătăm, folosind metoda științifică analitică, identitatea învățaturii care există la Părinții care folosesc termenul “haine de piele” și cei care vorbesc numai de conținutul ei - mortalitate, împătămire, iraționalitate, etc. - fără să folosească însuși termenul. N-am considerat că printr-o asemenea metodă am ajuta scopul acestui studiu - al cărții în general - care e mai degrabă acela de a face vie și aduce în zilele noastre învățătura Părinților, mai degrabă decât de a o analiza istoric și filosofic. Aceasta e valabil și pentru punctul concret al relației termenului paulin “cugetul cărnii” cu cel mozaic “haine de piele [dermatinoi chitónes]”. Dincolo de formularea limpede a Sf. Grigorie al Nyssei și interpretarea mediată, dar la fel de clară a Sf. Hrisostom, credem că cititorului cu criterii ortodoxe nu-i va fi greu să vadă sub deosebirea termenilor identitatea învățaturii.

136. Sf. Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credințe* 4, 22; P.G.94, 1200 B.

137. Sf. Ioan Hrisostom, *La Romani* 13, 4; P.G.60, 513. Vezi, același, *La II Corinteni* 6, 2; P.G.61, 438.

138.*) Sf. Ioan Hrisostom, *La Romani* 13, 4; P.G.60, 512: Prin Lege “au fost rânduite asemenea lucruri câte era cu putință să fie realizate și stăpânind păcatul. Fiindcă ea nu trăgea pe oameni spre o

viețuire extremă, ci le îngăduia să se bucure de bani, nu-i împiedica să aibe mai multe femei, și să se folosească de desfătare cu măsură; aceasta era *pogorământul*, încât chiar lucruri mai mici pe care legea naturală le interzicea legea scrisă le cerea.” Vezi și același, *Despre feciorie* 16, P.G.48, 545. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sf.Paști* 12, P.G.36, 640 B: “Pentru aceasta ni s-a dat Legea spre ajutor, ca un fel de zid despărțitor între Dumnezeu și idoli, de la aceștia abătându-ne și spre El ducându-ne. Ea îngăduie puțin la început, ca să ia mai mult la sfârșit.”

139. Desigur, aceasta aduce și o reaprindere a păcatului și consecința pedepsirii lui. Acestea sunt dimensiuni asupra cărora Apostolul insistă, dar pe care nu le putem studia aici, pentru că nu se referă nemijlocit la tema noastră. Mai pe larg ne ocupăm de tema Legii în studiul: *He en Christo dikaiōsis tou anthrōpou kata tōn Apostōlon Paūlon, în Charistēria eis timen tou Metropolitou Gērontos Chalkedōnos Melitōnos*, Thessalonike, 1977, p.379-400.

140. Vezi: “Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii cu scump sângele Tău...” (*Triod*, Rânduiala Sfințelor Patimi)

141. Vezi Sf.Ioan Hrisostom, *La Galateni* 3, 5; P.G.61, 655.

142. E ca o dietă medicală care prescrie bolnavului nu hrana deplină a omului sănătos, ci cea care-i permite să supraviețuiască și să-și recâștige sănătatea. Vezi Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 16, P.G.48, 545-546.

143. *) Sf.Ioan Hrisostom, *La Romani* 12, 6; P.G.60, 503: “Din acestea arată și superioritatea harului față de lege; superioritatea, nu lupta.”

144. Sf.Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Romani*, P.G.74, 780 D. și 801 B - 804 A.

145. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Epistola II către Ioan Cubicularul, despre iubire*, P.G.91, 396 C.

146: Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 61, P.G.90, 628 B.

147. *Ibidem*, 256 A și q.61, 629 D - 632 A.

148. Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 14; P.G.48, 543.

149. Același, *La Facere* 18, 4; P.G.53, 153 și 16, 1, col.126.

150. *Ibidem*, 16, 4; P.G.53, 130.

151. *Ibidem*, 15, 4; col.123.

152. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1341 C.

153. *) În această perspectivă se luminează oarecum, credem, două puncte dificil de interpretat în legătură cu constituția omului și care au fost intens discutate de teologii de profesie. E vorba de opinia pe care o exprimă Sf.Grigorie al Nyssei referitor la: a). așa-numitul “om primordial”, adică la “prima creație” a omului în care nu a existat diviziunea în sexe, și b). așa-numita “creație secundă” în care după expresia Sf.Grigorie (*Despre constituția omului* 16; P.G.44, 185 A) diviziunea în sexe “a fost meșteșugită ca un adaos” [“*epetechnēthe*”] încă înainte de cădere cu scopul de a exista o posibilitate de înmulțire a neamului omenesc după căderea pe care Dumnezeu a prevăzut-o, în vreme ce inițial oamenii s-ar fi înmulțit “în modul în care au crescut ajungând mulțime îngerii” (*ibid*, 17, col.189 CD). Pentru discuția în jurul acestor teme și bibliografie mai amplă, vezi I.Moutsoūla, *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrōpou kata tēn didaskalian tou Gregoríou tou Nýsses*, Athena, 1965, p.63-96. E.Corsini, *Plérōme humain et plérōme cosmique chez Grégoire de Nysse* în: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* ed.M.Harl, Leiden, 1971, p.111-126. P.Christou, *Tó anthrōpinon plérōma kata tēn didaskalian tou Gregoríou Nýsses*, “Kleronomia” 4 (1972), 1, p.41-62. L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p.155-163. F.Floeri, *Le sens de la “division des sexes” chez Grégoire de Nysse*, “*Révue des Sciences Religieuses*” 27 (1953), p.105-111.

Ar fi inutil să extindem discuția luând în considerare și opiniile altor Părinți, ca de exemplu opinia lui Metodie din Olimp pe care acesta o folosește ca argument pentru faptul că nu este cu putință ca trupul să reprezinte “hainele de piele”, din moment de diviziunea în “masculin și feminin” și “alipirea (bărbatului) de femeie ca să fie cei doi într-un singur trup” se referă la starea dinainte de cădere (*Aglaofon sau despre înviere* 38). Deasemenea, opinia sf.Ioan Hrisostom că după cădere Dumnezeu a “transformat spre folos” trupul omenesc care era “la început mai frumos și mai bun decât cel de acum” (*La Statui* 11, 4; P.G.49, 125). E caracteristic faptul că Sf.Hrisostom nu vorbește despre o a doua creație înainte sau după cădere, ci despre o

“transformare” [metaskevés], și faptul că în aceeași omilie, descriind funcțiile omului, scrie că lacrimile sunt o funcție posterioară căderii (*ibidem*, 11, 3; P.G.49, 122), lucru care își are desigur corespondențele lui. Aluzii la dimensiunea procesului natural al acestei transformări am văzut deja mai sus când am prezentat o secțiune din învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul. În perspectiva acestuia din urmă cineva ar putea pune în discuție opinia: nu cumva întreaga funcționalitate a organismului psihosomatic al omului era înainte de cădere reală dar spirituală, mai concret, fără plăcerea care dezorientează, răstoarnă și în acest sens transformă funcționalitatea psihosomatică a omului. Ar fi util să fie luate în considerare aici și interpretările patristice la Galateni 3, 28, adică la faptul diviziunii genului uman în masculin și feminin și a depășirii ei în Hristos, pe care le-am citat mai sus la nota 170.

Însă toate opiniile de mai sus ale Părinților - și acest punct credem că este fundamental, literalmente determinant pentru înțelegerea gândirii patristice - nu constituie pentru Părinți teze pozitive, ci mai degrabă aluzii care în ultimă analiză reprezintă *negații ale oricărei teze clare și definitive*. Și aceasta pentru că orice teză în acest domeniu ar risca să interpreteze omul, această ființă teologică prin natura ei, utilizând numai categoriile biologice, în vreme ce pentru Părinți omul este înțeles mereu iconic, lucru care înseamnă că, pentru a fi înțelese corect, tezele patristice trebuie situate în cadrele a ceea ce numeam *un apofatism antropologic*. Cadrul general sigur crezut pretutindeni, întotdeauna și de către toți și în care au rămas întotdeauna Părinții în investigațiile lor îl redă lapidar Sf. Ioan Damaschin: “Dar știind Dumnezeu, Cel ce pe toate le știe înainte de a se face, în preștiința Lui că omul va cădea în păcat și va fi osândit la moarte, l-a făcut pe om masculin și feminin și i-a poruncit să crească și să se înmulțească” (*Expunere exactă a dreptei credințe* 4, 24; P.G.94, 1208 D).

Cele de mai sus ajung, credem, să lumineze, pe cât e cu putință în limitele unei note, punctele dificil de interpretat rezultate mai înainte din învățătura Sf. Grigorie a Nyssei. În cartea pe care am menționat-o, E. Corsini caracterizează drept “enigmatică” opinia Sf. Grigorie despre “*omul primordial*” și “*creația secundă*”, și observă că înțelegerea și conjugarea ei armonică cu celelalte dimensiuni ale

învățăturii Sfântului episcop al Nyssei constituie o problemă pentru toți care au cercetat filosofia și doctrina lui mistică. Observația e justă. Faptul se explică, credem, prin aceea că opinia în cauză nu e un răspuns la o aporie intelectuală ci la una mistică, cu alte cuvinte este o viziune apofatică prin natura ei și cu un conținut soteriologic care vizează în ultimă analiză să evite primejdia închistării într-o poziție catafatică oarecare.

Același lucru îl face Sf. Grigorie și în ce privește ultimul punct al axei Creație - Cădere - Mântuire în Biserică - Eshaton, unde atinge, cum se știe, tema apocatastazei dar fără să dea un răspuns definitiv (vezi J. Daniélou, *L'apocatastase chez S. Grégoire de Nysse* “Recherches des Science Religieuse” 30, 1940, p.328-347. A.J. Phillips, *The Eschatology of St. Gregory of Nyssa*, Oxford, 1963). Explicând pe larg etapele intermediare, el face aluzii apofatice, foarte utile pentru viața spirituală, și la cele două extreme. Ceea ce unește începutul cu sfârșitul este, cum am văzut în prima parte a acestui studiu, Hristos care este Chipul [Icoana] Tatălui și realizarea desăvârșită a omului ca și chip [icoană]. De aceea, dintre toate interpretările opiniilor Sf. Grigorie al Nyssei privitoare la “*omul primordial*” și “*creația secundă*” făcute până astăzi cea mai fericită credem că este cea a lui J. Daniélou care dă acestui punct al doctrinei Nyssanului, chiar dacă fără să insiste cum ar trebui, o interpretare hristologică (*Platonisme et théologie mystique*, p.52-53, 56 sq și 167 sq).

154. Sf. Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 14-17; P.G.48, 544-546.

155. Același, *La Facere*, om: 18, 4; P.G.53, 153. Cf. și om. 15, 4, col.123-124.

156.*) Sf. Ioan Hrisostom a fost caracterizat cu o expresie fericită “apărător al căsătoriei și apostol al fecioriei” (A. Moulard, *S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923). Cităm și învățătura Sf. Ioan Damaschin, pentru că ea rezumă și în acest punct învățătura patristică: “Creșteți și vă înmulțiți” nu arată înmulțirea prin unire conjugală. Pentru că Dumnezeu putea să înmulțească și într-un alt mod neamul omenesc, dacă acesta ar fi păzit până la sfârșit porunca” (*Expunere exactă a dreptei credințe* 4, 24; P.G.94, 1208 B). În general asupra acestei teme: D.S. Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, London, 1959, p.19-102. P. Evdokimov, *Le sacrement de l'amour*, Paris, 1962.

Ch.Vantsos, *Ho gámos kai he proetoimasía ex autoû epópseos orthodoxou poimantikês*, Athena, 1977, p.33-107.

157. Vezi de exemplu Sf.Ioan Hrisostom, *La Coloseni*, om.12, 5; P.G.62, 387; om.12, 6-7, col.387-390. *La Efeseni*, om.20; P.G.62, 135-150. Vezi Th.Zissis, *Ánthropos kai kósmos ente oikonomía tou Theou katà tón hieron Chrysóstomon*, Thessalonike, 1971, p.144-145.

158. "Dumnezeule Cél veşnic. Care aduni la un loc pe cele împărţite... cel ce ți-ai logodit Biserica dintre meamuri..." (*Evhologhion*)

159. Cf.can.1, 4, 9, 10, 14 ale Sinodului din Gangra. Cf.G.Kapsanis, *He poimantikè diakonía katà tous hierous kanónas*, Peiraeus, 1976, p.175-184. şi Ch.Vantsos (*supra*, nota 156), p.35-41.

160. Sf.Ioan Hrisostom, *La Matei*, om.38, 6; P.G.57, 428.

161. *Ibidem*, om.48, 3; P.G.57, 490. Cf.Sf.Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie* 12; P.G.44, 376 A.

162. Sf.Ioan Hrisostom, *ibidem*.

163. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, om.18,4; P.G.53, 154. vezi analiza acestei teze în om.17, 7; col.143-144.

164. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1341 C - 1349 A.

165. *Ibidem*, col.1276 A.

166. Vezi descrierea şi analiza mai profundă a acestei legi la Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 21; P.G.90, 312 C - 313 A. şi q.61, 633 B. Sau, *Ambigua*, P.G.91, 1276 AC. 1316 A - 1317 C. 1345 D - 1348 A.

167. Acelaşi, *Ambigua*, P.G.91, 1341 C. Cf.*Răspunsuri către Talasie* 61; P.G.90, 632 B.

168. *Răspunsuri către Talasie* 61; P.G.90, 632 D. şi 644 D, sau q.21; 313 BC.

169. *Ambigua*, P.G.91, 1305 CD. Şi continuarea pasajului: "astfel încât să se arate şi să se facă după intenţia divină numai om, nedivizat prin apelativul de masculin şi feminin, după a cărui raţiune a fost făcut iniţial neîmpărţit de diviziunile care sunt acum prin cunoaşterea desăvârşită a raţiunii după care există."

170.*) Vezi Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1309 AB. *Larugăciunea "Tatăl nostru"*, P.G.90, 889 C - 892 A, pasaj important. Cf.I.H.Dalmaï, *Un traite de théologie contemplative: le commentaire du Pater Noster de S.Maxime le Confesseur*, "Revue

d'ascétique et de mystique" 29 (1953), p.132-139 şi 159 (aici şi bibliografia). Vezi şi Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 7, 23; P.G.35, 785 C: "ca să nu mai fim masculin şi feminin... ci să purtăm în noi numai caracterul divin prin care şi pentru care am fost făcuţi." Evagrie, *Capete gnostice* 1, 63; P.G.40, 1237 B. Clement Alexandrinul, *Stromate* 3, 13 şi, pentru poziţia generală a lui Clement faţă de sex şi căsătorie şi 6, 12, F.Quatemberg, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinen Paedagogus*, Wien, 1946, p.137-140, iar pentru poziţia lui Clement faţă de instituţia subintroduselor din Biserica veche, D.S.Bailey op.cit.(*supra*, nota 156), p.33 sq.

171. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Către Talasie* 61; P.G.90, 632 A.

172. Prezentăm aici pasajul din *Ambigua*, P.G.91, 1345 D - 1348 C.

173. Intervenţa noastră în pasajul maximian citat.

174. *Ambigua*, P.G.91, 1345 D - 1348 C.

175.*) Cf.P.G.90, 253 C - 256 B. 312 B - 313 D. 628 A - 645 C. P.G.91, 1195 D - 1196 b. 1273 D - 1276 D. 1304 D - 1305 A. 1308 D - 1309 A. 1313 CD. 1316 A - 1321 d. 1340 B - 1341 C. 1345 C - 1349 A. După cât am putut să ne dăm seama, cea mai metodică lucrare auxiliară în abordarea textelor Sfântului Maxim e cartea lui L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor*, Lund, 1965, aici p.395-405. Însă credem indispensabil să nu se bazeze cineva numai pe analizele lui L.Thunberg, ci să recurgă la textele maximiene însele. Cea mai bună introducere teologică în gândirea Sf.Maxim şi cea mai credibilă prezentare a învăţăturii lui o găsim la pâr.D.Stăniloae în introducerea şi comentariile lui extinse la ediţiile: Maximou Homologétou, *Mystagogía (Epí tās pigás 1)*, Athena, 1973 şi Maximou Homologétou, *Philosophikà kai theologikà erotémata (Epí tās pégas 4)*, Athena, 1978.

176.*) Corespondenţa cu învăţătura biblică e evidentă: "dezbrăcând pe omul cel vechi" (Col.3, 9).

177.*) "Şi îmbrăcând pe cel nou şi reînnoit spre recunoaşterea chipului Creatorului Său, unde nu mai e nici Elin nici Iudeu, nici tăiere împrejur nici netăiere, nici barbar nici scit, nici sclav nici om liber ci toate şi în toţi Hristos (Col.3, 10-11).

178.*) "Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" (Gal.3, 27).

179.*) "Omorâți, deci, mădularele cele pământești... lepădați și voi toate" (Col.3, 5-8).

180. Sf.Nichita Stithatul, *Capete* 3, 10; P.G.120, 957 D - 980 A.

181. Sf.Grigorie Palama, *Omilia* 31; P.G.151, 388 C.

182.*) Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 15, P.G.48, 545. Vezi același P.G.63, 474 B: "Vezi cum nimic din viața prezentă nu e simbol al celei de dincolo? Nici meșteșuguri, nici comerț, nici construcții, nici veșminte, nici încălțăminte, nici acoperiș, nici masă, nici osteneală, nici întristare, nici moarte, nici vreuna din celelalte pătimiri nu vor fi acolo, ci luminate vor fi vestibulele și strălucitoare porțile de intrare." *La I Corinteni*, om.17, 3; P.G.61, 143: "căci Adam n-avea nevoie nici de haină, nici de hrană, nici de altceva din cele fabricate astfel." *Despre feciorie* 14; P.G.48, 544. *La Facere*, om.16, 1-5; P.G.53, 126-131. În alte locuri, însă (ca de exemplu *La Statui* 19, 1; P.G.49, 188; *La II Corinteni*, om.15, 3; P.G.61, 506), Sf.Ioan Hrisostom vorbește despre un fel de muncă și unele meșteșuguri pe care Adam le exercita în rai înainte de cădere. Din câte știu cea mai bună cercetare a acestei aparente contradicții se găsește într-un studiu aflat în curs de editare și pe care autorul a binevoit să ni-l pună la dispoziție. I.Lappas, *He peri ergasias didaskalia Ioannou tou Chrysostomou* (Analékta Vlatádon), cap.III, 2. Pentru o soluție a noastră proprie la antiteza aparentă în cauză cf.mai jos nota 189.*).

183. Sf.Grigorie al Nyssei, *La Plakilla*; P.G.46, 888 D. 889 A.

184. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 45 la Sf.Paști 8; P.G.36, 632 C.

185. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1352 B - 1356 A.

186.*) Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 7, 23; P.G.35, 785 C: "ca să devenim toți una în Hristos... ca să nu mai fim masculin și feminin, barbar, scit, rob, om liber, care sunt *semne distinctive* ale trupului, ci să purtăm în noi înșine numai caracterul divin prin care și spre care am fost făcut, lăsându-ne până într-atât modelați și imprimați de el, încât să fim cunoscuți numai prin el." Cf.Evagrie, *Capete gnostice* 7, 63; P.G.40, 1237.

187.*) Sf. Epifanie al Salaminiei, *Panarion* 70; P.G.42, 344 B: "fiindcă omul n-a pierdut chipul, ci l-a făcut *hidos* întinându-se cu lucruri indifferente și cu păcate necuviincioase." Cf.Sf.Grigorie al Nyssei, *La Fericiri*, P.G.44, 1272 A și *Despre feciorie* 12, P.G.46, 373 C. 188. Sf.Ioan Hrisostom, *La Psalmul* 50, 7; P.G.55, 118. *La Statui*

11, 4-5; P.G.49, 124-126.

189.*) Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, om.29, 3; P.G.53, 264-265. sau om.20, 2; col.168. În această perspectivă, credem, se găsește răspunsul la contradicția aparentă citată la Sf.Hrisostom cu privire la proveniența meșteșugurilor. (cf.*supra*, nota 182.*). Hainele de piele nu sunt fără legătură cu facultățile iconice ale omului dinainte de cădere. Ele reprezintă o funcționare a lor îngroșată, cufundată în materialitate. În rai omul avea de săvârșit un lucru, iar săvârșirea acestui lucru constituia un fel de meșteșug (tehnică), desigur unul care avea o altă calitate și pe care omul o exercita la un alt nivel și într-o altă direcție. Semnificativ e faptul că Sf.Hrisostom vorbește despre această lucrare și acest meșteșug dinainte de cădere referindu-se în principal la monahi (*La Statui* 19, 1; P.G.49, 188. *La Matei*, om.68, 3; P.G.58, 643) a căror scop este de a face drumul invers celui al lui Adam, de a-și curăți hainele de piele și de a-și înălța funcțiile existenței lor la rangul de funcții iconice conform firii dinainte de cădere.

190. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 14 despre iubirea de săraci, 20; P.G.35, 884 AB. Cf.Sf.Grigorie al Nyssei, *Către cei ce plâng*, P.G.46, 524 BD și excelenta analiză a acestui text la J.Daniélou, *Les Tuniques de peau* (*supra*, nota 61), p.359-362.

191. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Către Talasie* 61; P.G.90, 628 A.

192. Cf.J.Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, p.58-59: "Astfel ajungem la o concepție despre om foarte diferită, ba chiar inversă celei a teologiei occidentale. În aceasta ni se prezintă un om "natural" căruia i se supraadaugă harul; riscul acestei concepții este cel al unui umanism închis, care exclude supranaturalul. În perspectiva lui Grigorie e invers: primordial e "chipul lui Dumnezeu", omul "natural" e supraadăugat." (cf.și p.50).

193.*) Augustin, *Enchiridion sive de fide, spe et charitate* VIII, 27 - IX, 29. Cf.J.Rivière, *La dogme de la Rédemption chez S.Augustin*, Paris, 1933. T.J.van Bavel, *Recherches sur la christologie de S.Augustin*, Fribourg, 1954. P.Bergauer, *Der Jacobusbrief bei Augustinus und die damit verbundenen Probleme der Rechtfertigung*, Wien, 1962. Este clar că teza lui Duns Scotus (vezi *supra*, nota 51.*) reprezintă antipodul acestei teze a Fer.Augustin. Nu vom intra aici în discuția gradului în care poziția lui Duns Scotus reprezintă o consecință inevitabilă a celei a lui Augustin. La amândoi credem se face eroarea fundamentală de a fixa lui Dumnezeu un scop ce provine din lume.

Eroarea aceasta conduce fie la o depreciere a lumii (în cazul în care lumea se găsește, ca radical neputincioasă, la dispoziția exclusivă și absolută a lui Dumnezeu) fie la supraevaluarea ei (în cazul în care lumea este considerată că are posibilitatea de a impune lui Dumnezeu întruparea). În continuarea textului nostru arătăm, foarte pe scurt, consecințele deprecierii. Un fruct inevitabil al supraevaluării este, credem, o concepție secularizată atât a Întrupării (o hristologie generalizată) cât și a lui Dumnezeu Însuși. Vezi: G.Vahanian, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York, 1961. P.M.van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963. J.A.T.Robinson, *Honest to God*, London, 1963. D.Soelle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, Stuttgart, 1965. Th.J.Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966. Același, *Towards a New Christianity*, New York, 1967, etc.

194. Mai exact ar fi trebuit să spunem: tehnicile așa cum le cunoaștem astăzi. Vezi *supra* nota 189.*).

195. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, om.29, 3; P.G.53, 264. și om.20, 2, col.168.

196. Sf.Ioan Hrisostom, *La Statui*, 11, 4; P.G.49, 124.

197. Același, *La Facere*, om.29, 3; P.G.53, 264. *La Matei*, om.49, 4; P.G.58, 501: "constituind viața noastră" prin tehnici.

198. *Ibidem*, om.27, 1; P.G.53, 240. Sf.Ioan Hrisostom insistă pe larg asupra acestui adevăr. Cf.Th.Zissis, *Ánthropos kai kósmos en te oikonomía tou Theou katà tòn hieron Chrysóstom*, Thessalonike, 1971, p.133-188.

199. Sf.Ioan Hrisostom, *La Psalmul 50*, 8; P.G.55, 119.

200. Același, *La Facere*, om.29, 3; P.G.53, 264-265.

201. Sf.Ioan Damaschin, *Contra celor ce defaimă Sfintele Icoane* 1, 16; P.G.94, 1245 C. Cf.Sf.Maxim Mărturisitorul, *Capete despre iubire* III, 4; P.G.90, 1017 CD: "nu mâncărurile sunt rele, ci lăcomia; nici facerea de copii, ci desfrânarea; nici banii, ci iubirea de arginți, nici slava, ci slava deșartă. Iar dacă e așa, nu există nimic rău în cel ce sunt, afară de abuzul lor."

202. Sf.Ioan Hrisostom, *La Statui* 2, 5; P.G.49, 42. *La II Corinteni*, om.19, 3; P.G.61, 534. Th.Zissis, *op.cit.* (*supra*, nota 198), p.151-161.

203.*) Mersul natural al cercetării pe care o facem în acest eseu ar fi în consecință ca după prima parte ("chip al lui Dumnezeu")

și cea de-a doua ("haine de piele") să studiem reîndreptarea "hainelor de piele" și readucerea lor la rangul de funcții ale "chipului", ca și întregirea lor prin transformarea lor în simțuri și funcții ale Trupului lui Hristos, lucru care se realizează prin asceză, rugăciune și Taine. Ar fi, deci, natural să studiem marile texte patristice ale "simțurilor spirituale" și "sălășluirii lui Hristos" în om. După care ar veni studiul temei hainelor de piele ca punți ale Bisericii spre realitatea lumii. Fiindcă această din urmă chestiune e critică și urgentă în zilele noastre, ne ocupăm de ea aici. În următoarele două studii ale acestei cărți vom studia celelalte două teme în două locuri concrete ale tradiției. Studiarea lor sintetică în întreaga tradiție ortodoxă în modul în care am studiat temele "chipului" și "hainelor de piele" rămâne încă de făcut.

204.*) Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, om.11; P.G.44, 1005 A. Același, *La Plakilla*, P.G.46, 889 C: "Ai îmbrăcat pe Hristos. Acesta este haina cea cu adevărat împărătească și cinstită." Cele de mai sus ne conduc la observația esențială că dreapta întrebuintare a hainelor de piele singură e insuficientă. Utilizarea lor corectă și deplină e atunci când ea înalță viața pur umană la viața divino-umană și conduce spre Împărăția lui Dumnezeu. Cele bune au drept scop să ne conducă spre cele cu adevărat bune. În această perspectivă e necesar să notăm că Sf.Ioan Hrisostom completează învățătura despre meșteșuguri pe care am văzut-o mai sus cu determinarea limitelor pe care le au tehnicile. Acest al doilea aspect al învățăturii hrisostomice trebuie luat serios în considerație pentru o corectă înțelegere a primului (cf.I.Lappas, *supra*, nota 182.*).

205. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua pentru creștini* 13; P.G.6, 465 C.

206. Eforturi pentru o abordare specială a anumitor teme în această perspectivă am făcut în studiile noastre: *Orthodoxia kai politiké. Treis biblikès prohypothéseis*, în volumul: *Martyria Orthodoxias*, Athena, 1971. *Ánthropos kai Theánthropos*, "Kleronomia" 3 (1971), p.111-124. *Hoi neoi kai ta problémata tês Orthodoxias*, Athena, 1971 (extras). *He pétra tou Táphou (schólío ste prosopike bíose tes Anastáseos tou Sotéros)*, în *Christianikon Sympósion*, Athena, 1972 (extras). *He Hagía kai Megále Sýnodos tes Orthodoxou Ekklesías. Sképseis gia mía theologiké kai proetoimasia tes*, Tessalonike, 1972. *He Metéra tou Theou kai ho theokentrikós anthropismós*, Thessalonike, 1973 (extras). *Ho thánatos tou Theou kai he anástase tou anthropou*, Athena, 1975 (extras). *He orthódoxe*

christianike didaskalia kai to mathema tes thereskeutikon, Athena, 1977 (extras). *Sacerdoce royal. Essai sur le probleme du laicat*, "Kleronomia" 8 (1976), p.149-162. *Les chrétiens dans un monde en création*, "Contacts" 99 (1977), p.198-217. *L'Eglise dans un monde en mutation*, "Contacts" 103 (1978), p.231-236. *Tà dytikà techologikà plaisia tes zoës kai he Orthódoxe Ekklesia*, "Epopteia" 38 (1978), p.713-719.

CUPRINS

"Îndumnezeirea" omului, P.Nellas și conflictul antropologilor
Cuvânt înainte al autorului

V-XLI

I "CHIP (ICOANĂ) A LUI DUMNEZEU" și "HAINE DE PIELE". *O investigație în jurul unor puncte centrale ale învățaturii Părinților despre om și despre relația Biserică-lume.*

5

A. "Chip al lui Dumnezeu"

1. Omul, chip al Arhetipului: "chip al Chipului"

7

2. Arhetipul omului, Logosul întrupat

16

B. "Hainele de piele"

24

1. Conținutul antropologic central

25

2. Transformarea puterilor "chipului" de înainte de cădere în "haine de piele".

31

3. Caracterul dublu al "hainelor de piele".

36

4. Dimensiunile antropologice și cosmologice ale realității duble a "hainelor de piele".

39

C. Consecințele teologiei "Chipului lui Dumnezeu" și a "hainelor de piele" asupra relației Biserică-lume

60

Note

69

II. VIAȚA SPIRITUALĂ A OMULUI ÎN HRISTOS. *Studiu asupra antropologiei hristocentrice a lui Nicolae Cabasila.*

75

1. Premisele vieții spirituale: Mântuirea în Hristos.

76

2. Natura vieții spirituale: Viața în Hristos.

80

3. Trăirea vieții spirituale: hristificarea omului prin comuniunea cu Hristos.

86

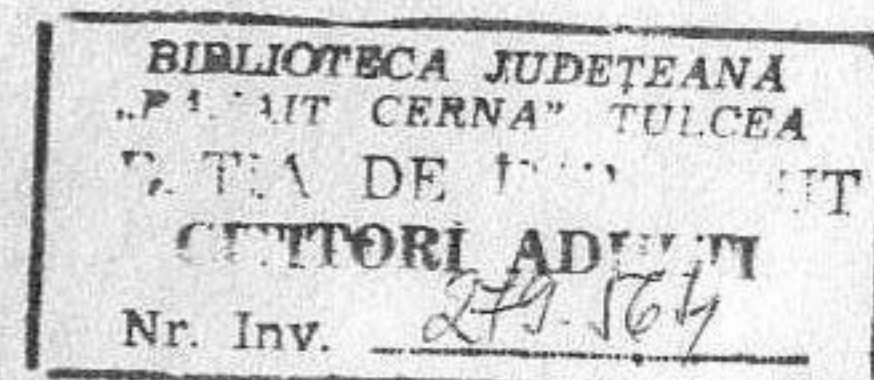
4. Roadele vieții spirituale: transfigurarea creației în Biserică, în trupul Domnului.

101

5. Trupul cosmic al Mântuitorului Hristos: transfigurarea eshatologică a universului.	113
Note	116
III. CADRELE ANTROPOLOGICE ȘI COSMOLOGICE ALE UNIRII CU DUMNEZEU. <i>Studiu asupra rânduiei Canonului Mare.</i>	
1. Cadrele cosmologice.	120
2. Cadrele antropologice de înainte de cădere.	128
3. Cadrele macerării.	130
4. Cadrele întoarcerii.	137
5. Deznodământul dramei.	143
Note	145
IV. TEXTE PATRISTICE	
1. Sf. Irineu al Lionului, <i>Adversus Haereses</i> , IV, 38, 1-3.	148
2. Sf. Grigorie Teologul, <i>Oratio</i> 45, 7-9.	150
3. Sf. Grigorie al Nyssei, <i>De virginitate</i> 12 13.	153
4. Sf. Maxim Mărturisitorul, <i>Ambigua</i> 43; 21; 42.	156
5. Sf. Nicolae Cabasila, <i>De vita in Christo</i> VI.	163
6. Sf. Nicodim Aghioritul, <i>Apologia</i> V.	166
V. NOTE	175

Editura *DEISIS*

Emile Zola nr. 3
tel. 069/412796
2400, SIBIU



Tipărit la:

Bucura S.R.L.
CENTUMVIRILOR 11
tel: 069/41 17 36
2400, SIBIU